الحياة السائلة



زيجمونت باومان

ترجمة: حجاج أبو جبر   تقديم: هبة رءوف عزت

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

سلسلة الفقه الاستراتيجي؛ ٤

الحياة السائلة

زيجمونت باومان

ترجمة

حجاج أبو جبر

تقديم

هبة رءوف عزت





الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

باومان، زيجمونت

الحياة السائلة/زيجمونت باومان؛ ترجمة حجاج أبو جبر؛ تقديم هبة رءوف عزت.

٢٠٦ص. (سلسلة الفقه الاستراتيجي؛ ٤)

ببليوغرافية: ص٢٠١ ـ ٢٠٦.

ISBN 978-614-431-122-6

١. مابعد الحداثة. ٢. النواحي الاجتماعية. أ. أبو جبر، حجاج (مترجم). ب. عزت، هبة رءوف (مقدمة). ج. السلسلة. د. العنوان.

306

Liquid Life

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٦

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي: رأس بيروت ـ المنارة ـ شارع نجيب العرداتي
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com
القاهرة ـ مكتبة: وسط البلد ـ ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ محمول: ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢
E-mail: info@arab-network.org
الدار البيضاء ـ مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ محمول: ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠
E-mail: info-ma@arab-network.org

المحتويات

كلمة المترجم

بعد صدور ترجمة **الحداثة والهولوكوست** (دار مدارات) و**الحداثة السائلة** (الشبكة العربية للأبحاث والنشر)، ظهرت أصوات تحذّر من «الاحتفاء بنقد الحداثة الغربية»، ومن إمكانية استغلال ذلك في «شرعنة الحنين إلى الماضي»، فنحن لم ندخل الحداثة، ولم ندخل العقل، بل ما زلنا نعيش في «العصور الوسطى المظلمة»، ومن ثَم لا يحق لنا عرض الأسس المعرفية للحداثة الغربية وتحولاتها من خلال «الهروب إلى زيجمونت باومان».

وربما كان لهذه المخاوف ما يبررها، لكننا لسنا بمعزل عن الحداثة الغربية وتحوّلاتها، كما أن أنصار التنوير الغربي في مصر نادوا على مدار قرن من الزمان باتباع الحداثة الغربية، «خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يُحب منها وما يُكره، وما يُحمد منها وما يُعاب»، مبررين ذلك بأن «كثرة المصريين لا تزال متأثرة بعقلية القرون الوسطى»، و«أن عدد القارئين الكاتبين في مصر لم يكد يتجاوز العشرة في المئة من السكان، وأن كثرة هؤلاء القارئين الكاتبين مصروفة عن القراءة إلى الكسل»، أو كما قال عميد الأدب العربي طه حسين.

ففي كتاب **مستقبل الثقافة في مصر** (١٩٣٨)، لم يطرح عميد الأدب العربي نموذجاً بديلاً للنموذج الغربي المتمركز حول الدولة القومية الغربية، بل صمت عن وجهيه الاستعماري والعنصري، وعن آثاره الاجتماعية والاقتصادية والنفسية، وانطوت آراؤه المتضاربة على تأسيس نموذج معرفي وسياسي واقتصادي تهيمن عليه دولة مركزية تفصل الدين عن المجال العام. وقد ساعد خطابه على احتكار الدولة لعوالم السياسة والاقتصاد والتعليم

والثقافة، فحلّت الدولة محل الإله، ورسخت لاهوتاً علمانياً جديداً لا يسمح بالخروج عن أوامره ونواهيه، ولا عن رؤيته للعالم والوجود. واستعانت الدولة بهذا اللاهوت في قمع الحريات، ونعتت كل من يخالفها بالرجعية والتخلّف والجمود، وساندها في ذلك مثقفون انشغلوا طوال حياتهم بنقد «ثقافة التخلّف» لا بنقد السلطة الإلهية للدولة التي قد يصدر عنها هذا «التخلّف».

لم يجد طه حسين في معاهدة الاستقلال بداية جديدة تحقّق بها مصر استقلالاً معرفيّاً وثقافياً يتجاوز النموذج الاستعماري الغربي، بل أكد أنها التزام صريح باتباع الأوروبيين في الحكم والإدارة والتشريع. فكان حسين يرى إمكانية بناء «حداثة صلبة»، بتعبير زيجمونت باومان، تقوم على «المصلحة الوطنية» و«المنافع العملية» تحت إدارة الدولة القومية الحديثة، باعتبارها المسؤول الأول، والمسؤول الأخير قبل الأفراد والجماعات عن تكوين العقلية المصرية، من أجل تحقيق الحاجة الوطنية الجديدة التي تنحصر في تثبيت الديمقراطية والحفاظ على الاستقلال.

وهكذا كانت علمانية طه حسين، «علمانية جزئية»، بالمعنى الذي حدّده عبد الوهاب المسيري، إنها علمانية تجعل من الدولة مركز الوجود، وتحرص على مركزية الإنسان في صنع هذا الوجود، وتؤمن بأن الحضارة نتيجة المادة والروح، والفعل والتفكير والإنتاج، فهي ليست علمانية مادية خالصة، بل لاهوت علمانيّ يؤمن بتضحية الإنسان، لا في سبيل الله، بل، كما يقول حسين: «في سبيل تقدّم العلم وبسط سلطان العقل على عناصر الطبيعة الجامحة». والسبيل إلى تحقيق ذلك هو التعليم المدني الخالص، لكن طه حسين أدرك خطورة هذه الخطوة، ودفعته علمانيته الجزئية الميتافيزيقية إلى شن هجوم عابر في بضعة أسطر على مآلات التعليم الذي تهيمن عليه الدولة المركزية باعتباره نموذجاً آليّاً ينتهي إلى تدمير الاختلاف والابتكار وروح الخيال والإبداع، «فيصبح المعلم آلة من الآلات وأداة من الأدوات في المصنع السخيف الذي نسمّيه المدرسة، والذي تصنع فيه الدولة أبناء الشعب على مثال واحد، وتصوغهم على صورة واحدة». وليس أدلّ على هذه العلمانية الجزئية الميتافيزيقية من تأكيد طه حسين إيمانَه بأن «مبادئ الرياضة والعلوم التجريبية لازمة لكل مثقف لأنها أصل من أصول

الثقافة الحديثة، ولكننا مؤمنون أيضاً بأن هناك وسائل إلى العلوم الأدبية هي أشد بها مساساً وأقوى بها صلة وألزم لها من الرياضة والطبيعة والكيمياء». وفي جملة أخرى عابرة، تتجلى متيافيزيقية طه حسين في انتقاده لنظرة الشباب الأوروبي إلى التعليم باعتباره وسيلة لا غاية، ووسيلة إلى الحياة العملية لا إلى السعادة الأفلاطونية العليا، بل ويسخر طه حسين من المثقفين الذين يدعون إلى عدول الجامعة عن الآداب إلى أنواع من الصناعة المنتجة مثل صناعة الساعات والنسيج. وهكذا قامت «الحداثة الصلبة» عند طه حسين على سردية التقدم الذي يتحقّق بمركزية الدولة، والإنسان المنتج، والتعليم المدني الخالص الذي يجمع بين العلوم التجريبية والأدبية.

ولو قام عميد الأدب العربي من قبره، وشهد التحولات التي مر بها العالم لربما عدل عن آرائه؛ فالثقافة في عالم طه حسين كانت تنحصر في التعليم المدرسي والجامعي، ولذا فإن كتابه عن مستقبل الثقافة في مصر لا يعدو أن يكون تقريراً عن وضع منظومة التعليم في مصر ومحاولة إصلاحها وفق رؤية علمانية جزئية، ولا يخصص كتابه سوى بضع صفحات لتناول المجالات الأخرى مثل الصحافة والراديو والمسرح والسينما، وبالطبع لن يجد فيه القارئ شيئاً عن التلفزيون ولا السينما العالمية، ولا المواقع الإلكترونية ولا مواقع التواصل الاجتماعي، ولا عن علاقة كل ذلك بالمنظومة الرأسمالية العولمية والاقتصاد السياسي والتخطيط الحضري والعمارة الحداثية ومابعد الحداثية، ولا عن أثر العولمة في إذابة المراكز الصلبة، وما تبع ذلك من خلخلة لمركزية الدولة القومية، وتمييع فكرة الهوية، والاستهانة بأفكار البطولة والتضحية والاستشهاد، والتحول من معبد التعليم العالي إلى سوق التعليم التجاري، واستحالة التمييز بين الفن واللافن، وسيولة الثقافة وسردياتها الكبرى، وانغماس الأفراد في سردياتهم الصغرى، وتفكك علاقاتهم الاجتماعية والعاطفية. فقد صمت طه حسين عن الوجه المظلم للحداثة الصلبة، ولم يشهد «الحداثة السائلة»، وهذا ما نسعى إلى فهمه من خلال ترجمتنا لأعمال زيجمونت باومان.

ولا يسعني هنا إلا أن أشكر صديقي الأستاذ الدكتور وائل غالي،

والدكتورة هبة رءوف عزت، والأستاذ جمعة حرب والأستاذة إحسان محسن لقراءتهم مخطوطة الكتاب ومراجعتها، كما أشكر الفنان عرفات الهتار على تصميمه لغلافَي **الحداثة السائلة** و**الحياة السائلة**.

حجاج أبو جبر(*)
منيل شيحة، الجيزة
تشرين الثاني/ نوفمبر
٢٠١٥

(*) وسيجد القارئ بين يديه كتاباً تمت ترجمته على يد من يعرف باومان جيداً وتخصص في أعماله، وهو الدكتور **حجاج أبو جبر** أستاذ الأدب والنقد المشارك في أكاديمية الفنون بالقاهرة، والذي ترجم لباومان من قبل كتابَي **الحداثة والهولوكوست** و**الحداثة السائلة**، وشارك في ترجمات عديدة منها: **موسوعة أكسفورد للبلاغة** و**موسوعة تاريخ الأفكار**، كما صدر له مؤخراً كتاب **نقد العقل العلماني**.

تقديم
عن السيولة... ومعاركنا اليومية للدفاع عن إنسانيتنا

هبة رءوف عزت

هذا الكتاب يصدر بعد نشر الترجمة العربية لكتاب زيجمونت باومان **الحداثة السائلة** بأسابيع قليلة، ليبدأ في تفصيل ما أجمله في كتابه الأول، وبيان ما وضعه من إطار كلي لتحليل الحداثة في تحولها من صيغة الصلابة والتأسيس لصيغة السيولة والانتشار.

في الكتاب الأول تحدث باومان عن الخفة والسيولة، ليس فقط سيولة الحركة التي وفرتها وسائل الانتقال والاتصال، بل سيولة العلاقات والمعاني المقترنة بذلك، بما يستدعي خِفتها كذلك في نفس الأفراد، فالمسلّمات والـ«مقدّسات» بالمعنى الواسع تتضاءل، لكن هذا أيضاً يجعل الحياة مملوءة بالمخاوف التي يرى باومان أنها قرينة على عدم اليقين.

لم تحقّق الحداثة، إذاً، ثقة الإنسان في نفسه بعد نفي اليقين الديني والتقاليد لهامش الحياة الخاصة وفرض منظومة المنطق المادي، بل انتهى المطاف بحالة من «الغموض» السائد بشأن أهم القضايا ـ كما سمّاه باومان في كتاباته المختلفة، مما زاد درجة الخوف عند الأفراد من تغيّر الأحوال وفقدان المكانة في ظلّ العولمة ذات التحولات السريعة والمتلاحقة، بلا نقطة مرجعية يمكن التشبّث بها في منظومة الحداثة سواء من غيب «الدين» أو زمان «التقاليد والتاريخ» أو مكان «الاستقرار في دائرة ثابتة».

في كتاب **الحداثة السائلة** الذي صدر عن هذه السلسلة وضع باومان الإطار الأوسع من تصوّرات الحداثة للعالم ومنطلقاتها المركزية، وهنا في

كتابه هذا، **الحياة السائلة**، يفصّل تجليّات الحداثة في أحوالنا اليومية، في خياراتنا الحياتية... وفي مشاعرنا... ورؤيتنا لما يمر بنا من أزمات. تحدّث باومان عن الحرية، وَوَعْد الحداثة الذي دفعت المواطنة، بمعناها العميق كهُوية، ثمنه فتضاءلت لمصلحة الفردية، وغلبت سياسات الحياة اليومية على كليات التضحية من أجل الجماعة والتحقق من خلالها، هذه الفردية التي حوّلت جسد المواطن الذي يرمز للأمة إلى جسد المستهلك الذي يلهث وراء السلع في سوق لا يحقّق له الرضى الكامل ولا الأمن أبداً. وبدلاً من توحّد القلوب على هوية جماعية تتفرّق القلوب على تنافس حول السلع و«الاستعراض» ـ كما سمّاه غي دوبور ـ لمقاومة الشعور الداخلي بالهشاشة والخوف[١].

حالة الخوف تلك التي أفرد لها باومان كتاباً مستقلاً[٢] يواجهها الفرد عادة باستراتيجيات نفسية، أهمها: الاستغراق في اللحظة الراهنة، وما السلوك الاستهلاكي والتمحور حول اللذّة اللحظية إلا نتيجة لخوف حقيقي من فقدان كل شيء ومواجهة المجهول، فالعيش على الاقتراض في النظام الرأسمالي الربوي الذي يعدك بالمستقبل هنا والآن، ويعطيك المال اللازم لذلك بأجل وفائدة، يختلف عن منطق الأخلاق البروتستانتية الذي بدأت به الرأسمالية من خلال الادخار، فالاقتراض تعبير عن حالة خوف من عدم التحقق والرغبة في الاقتناص قبل الأوان واستباقها، في حين كان الادّخار ثقة وأملاً في أن من يسعى... سيصل. وفي المقابل نجد أن رد فعل البراغماتيين تجاه عدم اليقين المتزايد هو الدعوة إلى عدم أخذ الحياة بجدية مفرطة، وإبعاد السياسة والحياة عن الدين والفلسفة معاً، واتخاذ الاستخفاف، بالحياة والسخرية منها وقبول التجريب المستمر بكل إحباطاته وتجاوزها، وسيلةً للتعايش مع سيولتها المستمرة[٣].

---

(١) Guy Debord, *The Society of the Spectacle* (Detroit: Black and Red, 1970).

(٢) Zygmunt Bauman, *Liquid Fear* (Cambridge: Polity Press, 2006).

(٣) Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature* (Oxford: Blackwell, 1980), pp. 192-212, and *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), and Thomas McCarthy, "Private Irony and Public Rorty's New Pragmatism," *Critical Inquiry*, no. 16 (Winter 1990), p. 355.

في مشروعه الفكري لفهم الحداثة ذكر باومان في **الحداثة السائلة** تحوّلات علاقة الزمن والمكان بالتصور الحداثي، حيث يتم «استهلاك الأمكنة» كما أوضح بالتفصيل جون أوري[٤]، واستيلاء السوق على المساحات، فالأماكن تصبح طاردة يملكها فقط من يملك ويحكم، وهي تلتهم أحلامَ مَن لا يملكون، بل وحتى حياة من يسكنون فيلهثون لمجاراة شروط المكان من نمط حياة ومظاهر استهلاك، فضلاً عن بروز اللامكان الافتراضي حيث الزمن والمساحة خارج الوجود المادي، فتصبح المراوغة والغموض سمة العلاقات على شبكات التواصل الاجتماعي.

وعلى صعيد آخر تناول باومان العمل كقيمة وكسياقات متغيرة، وفقدان مركزيته ودوران مهمته ومساحاته، وما يرتبط بذلك من الولاء لأمكنته واستقرار العلاقات الأسرية تأسيساً على استقراره؛ فالمشهد برمته تغيّر، ولم يعد للعمل مستقَر ولم يبق للقلب مستودَع.

وصف لنا باومان كذلك حال السيولة فيما يتعلق بالقواعد الأساسية للتصور الحداثي: القومية والأمة، منوّهاً بثمن الأمن الذي بات يقتصر على التأمين بمعنى الحراسة التي تتولّاها الشركات الخاصة فتعمد إلى إعادة تدوير الخوف ليستمر عملها فتتآكل مشاعر الطمأنينة، وهو ما سيُفصّله في كتاب **الرقابة السائلة** الذي صدر بعد كتاب **الحداثة السائلة** بما يزيد عن عشرة أعوام[٥].

كان شاغل باومان في كتابه **الحداثة السائلة** التساؤل عن الكتابة السوسيولوجية ودورها في كشف معالم النموذج الحداثي كنموذج اجتماعي، ودور النظرية النقدية في الكشف عن ملامح هذا النموذج.

فماذا عن العيش؟

ماذا عن الانتقال من النظرية الاجتماعية إلى التحليل السوسيولوجي... بأمثلته المباشرة وحالاته المَعيشة.

---

(٤) John Urry, *Consuming Places* (New York: Routledge, 1995).

(٥) Zugmunt Bauman and David Lyon, *Liquid Surveillance: A Conversation* (Cambridge: Polity Press, 2012).

هذا الكتاب هو الإجابة.

إنه كتاب عن العيش في عالم حديث سائل، عن حصار الفرد من قِبل كل الأحوال التي تمنيه بالحرية في حين تصادرها بخلق الاحتياج، وتعده بالتحقق وهي تسلب منه ثقته بذاته، وتزعم أنها الحل في حين أن الأزمات المتولدة عنها يتم الترويج لها باعتبارها إخفاقاً شخصياً في التكيف لا خللاً أصلياً في النموذج الحداثي.

في ظل الحياة السائلة تهبط المعاني من سموّها لتسكن دائرة السوق، وتغدو سلعاً، يعطي باومان مثالاً على ذلك تصوّرات الشهيد التي تقترن بالمجد الأخروي، والتي غابت واندثرت لمصلحة تصوّرات البطل الذي ينتظر إعجاب الجماهير، والذي ينزوي بدوره ليفسح المجال لنموذج الشهرة، الباحثة عن المكانة والتي يمكن أن تدر مكانة وأموالاً. ويبين باومان في هذا الكتاب كيف أن الحداثة شهدت تأليه الأمة وإلباسها لباس سحر عجيب، فصارت السلطة الجديدة، واشترك في هذه السلطة المؤسسات البشرية التي ادّعت بأنها تتحدث باسم الأمة. فلم يحدث إنكار «للمقدس» بقدر ما حدث «نقل عنيف» لسلطته، فانتقل المقدّس إلى الوجود تحت إدارة جديدة، وفي خدمة الأمة/ الدولة الناشئة. والشيء نفسه حدث للشهيد؛ إذ جنَّدته الأمة/ الدولة تحت اسم «البطل».

ومن النخب إلى الجماهير ينتقل، لتشظي الثقافة، تفكك المشتركات والاستغراق في الدوائر الصغيرة. وهنا ينتقد باومان فكرة الثقافة الهجين، فهي خلاف التعددية التي تعكس تنوعاً محموداً تتم إدارته مجتمعياً، تعبّر فكرة الهجين في المقابل عن إناء الصهر، فلا الأصل بقي، ولا الخليط هو تعبير دقيق عن تجانس حقيقي.

في ظلّ الحياة السائلة أيضاً، تغدو مهمة البحث عن مكان يحمل المعنى مهمة شاقة، فالترحال المستمر بين محطات العمل ومحطات العلاقات يخلق غربة لا يمكن تجاوزها تترك وراءها شعوراً عميقاً بالحزن غير المفهوم، حلم السعادة في العالم المفتوح ليس إذاً كما يتخيّله البعض، وأحياناً تغدو الخيارات المفتوحة أكثر إرباكاً من الخيارات

المحدودة. وما النتيجة إذاً: تشظي المعنى وتشظي الزمن وتشظي النفس وتفرق شمل النفس. . . وحيرتها[٦].

تتراجع الثقافة، إذاً، بالمعنى العمومي الشامل لتفسح المجال لثقافة الاستهلاك، استهلاك اللحظة والمكان، حتى الطفولة لا تسلم من الاستهلاك: سعي محموم للسلع ونهم للاقتناء، وسيل جارف من الإعلانات التي لا ترى في الطفل مواطن المستقبل بل مستهلك الحاضر.

يكتب باومان بدقة عن العيش في ظل هذه الظلال من عدم اليقين، والرعب من الفقد والخوف من القادم.

ويخبرنا باومان في هذا الكتاب أنه «لا يمكن للإنجازات الفردية في المجتمع الحديث السائل أن تكتسب صلابة الأشياء الدائمة؛ ذلك لأن المزية تتحول في لمح البصر إلى عيب، والقدرة إلى عجز. أما ظروف الفعل والاستراتيجيات التي يلجأ إليها الفرد فإنها تتقادم بسرعة، فليس من الحكمة أن يتعلم المرء من التجربة ليعتمد على استراتيجيات وتكتيكات نجحت في الماضي. فتجارب الماضي لا يمكن أن تستوعب ما يطرأ على الظروف من تغيّرات سريعة غير متوقّعة إلى حدّ كبير (وربما لا يمكن توقّعها). وهذا يعني أن الركون إلى أحداث ماضية في استقراء المسارات المستقبلية صار ينطوي على مجازفات بالغة غير مسبوقة، بل وعلى حسابات مضلّلة في الغالب الأعم. فثمة صعوبة متزايدة في وضع حسابات موثوقة، وغدت الحسابات المحكمة خارج طوق الفكر والخيال. ذلك لأنّ أغلب المتغيّرات في المعادلة، إن لم تكن جميعها، صارت مجهولة، ولا يمكن الركون إلى احتمالات مساراتها المستقبلية ركوناً تامّاً مطمئناً. خلاصة القول، إن الحياة السائلة حياة محفوفة بالمخاطر يحياها المرء في حالة من اللايقين الدائم».

في هذه الحياة التي يصفها باومان، إذاً، نتوقع أن تتبخر الأيديولوجيا

---

(٦) كان باومان قد بدأ تحليل هذا البعد في كتابات سابقة منها على سبيل المثال كتاب **شظايا حياة**، انظر:
Zygmunt Bauman, *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality* (Oxford: Blackwell, 1995).

لأنها لم تعد قادرة على تقديم خطة عمل، وتسقط قيمة اليوتوبيا لأن وطأةَ العاجلِ لا تترك فرصة للتفكير في الآجل من أزمنة.

وحين يخضع الماضي لتدمير ممنهج بلا هوادة باعتبار التقدّم فكرة مقدسة، تصير استعادة الآمال ضرباً من المستحيل، حيث يجري اختزال الأفراد إلى مجرّد سلسلة من التجارب اللحظية بما يجرّد المستقبل بأسره من اليقين، ومن أي توقّع عقلاني، بما يحرم الفرد من الأمل في المستقبل الذي هو شرط القدرة على تغيير الأوضاع أو الثورة عليها.

كم يذكرنا هذا برواية **عالم جديد شجاع** لألدوس هكسلي أو **١٩٨٤** لجورج أورويل.

ولعل باومان فيما يقدمه كباحث سوسيولوجي بارز يتقاطع مع أعمال اثنين من كبار علماء الاجتماع الذين درسوا الحياة اليومية الحديثة، أولهما إيرفينغ غوفمان الذي يعد من أهم علماء الاجتماع المعاصرين بل يعتبره البعض أهم من هابرماس، والذي كتب مبكراً عام ١٩٥٦ كتابه المهم **عرض الذات في الحياة اليومية** وتحدث فيه عن الصيغ التي يعرض بها المرء نفسه في التواصل والتفاعل اليومي مع الآخرين وكيف يبني الآخرون صورة عنه، وهو اقتراب غاية في الأهمية في فهم ثقافة الاستهلاك السلعي التي غزت المجال الاجتماعي بقيمها والجسد بمظهريتها. وكيف يغير هذا من تشكيل الهوية الفردية(٧).

أما الباحث الثاني فهو هنري لوفيفر الذي كتب في «نقد الحياة اليومية في المدينة» ـ ولا شك في أن تحليل باومان يركز على المدينة بالأساس ـ وكذلك عن «إنتاج الأمكنة» من خلال ثقافة الحداثة، والدلالة التي تمنحها للزمن والمساحة في حياتنا اليومية وما يتم من خلال ذلك من صناعة للوعي والمكانة(٨).

ومن النقد الذي يمكن أن يوجَّه لباومان هو أن الحياة اليومية تتفاوت

---

(٧) Erving Goffman, *The Presentation of the Self in Everyday Life* (London: Penguin, 1990).

(٨) Henri Lefebvre: *Critique of Everyday Life*, translated by John Moore (London: Verso, 1991), and *The Production of Space*, translated by Donald Nicholson Smith (Oxford: Balckwell, 1991).

في درجات التعرض للحداثة وطبيعتها السائلة من جغرافيا اجتماعية إلى أخرى، لكن حتى عند الحديث عن جماعة متخيّلة كالجماعة القومية التي كان يفترض أنها قادرة على احتواء مخاوف الفرد ليكتسب من جماعيتها تمكيناً ومن قوّتها رصيداً لا ينقذ الفرد من الخوف، فباومان يرى أن فكرة المتخيّل التي قدمتها القومية ووصفها بدقة بينيدكت أندرسون(٩)، تعني ببساطة أن الجماعة الحقيقية المباشرة، من أسرة وجيرة ومجتمع عضوي، لم تعد مسؤولة، وحينئذ لن يجد الفرد في الجماعة الجديدة التي لا يعرف من المسؤول فيها عن دعمه والتضامن معه مصدراً للأمن، بل سيفتش عن الأمن في المال والمادة والسلعة، ويصبح ما يملكه وحده معيار ثقته بنفسه والمستقبل، والعكس صحيح.

لكنّ السعي من أجل التفرّد حين يغدو المحرك الرئيس للإنتاج الجماهيري والاستهلاك الجماهيري تثار مسألة التكافؤ وحقيقة الفرصة العادلة في ظلّ رأسمالية الحياة السائلة، فيتساءل باومان عن المدى الذي يمثّل فيه الحرمان من الفردية أحياناً شرطاً أساساً لاستمتاع البعض بالفردية (ثمن الانتماء إلى جماعة اجتماعية)، وما إذا كانت الفردية في صورتها الحالية امتيازاً خاصاً لا غير لمن «يملكون» فقط.

إن القيم الكبرى التي بدأت بها الحداثة حلّت محلّها قيم الإشباع الفوري والسعادة الفردية، والمنتج يتحوّل إلى نفايات، وتتراوح الأشياء والعلاقات بين حياة الاستهلاك... واستغناء وموت... فالتدوير الذي يعيدها إلى الحياة مرة أخرى... يقول باومان: «فما من شيء يولد هنا ليعيش طويلاً، وما من شيء يموت موتاً مؤكداً.... وما دامت الحياة والموت قد فقدا التفرقة التي تضفي عليهما المعنى، وصار من الممكن الرجوع فيهما حتى إشعار آخر، وكانت هذه التفرقة هي التي تطبع الزمن بطابع الخطّية، وتميّز بين الزوال والدوام، وتضفي معنى على فكرة التقدم والانحلال ونقاط اللاعودة، فإنه باختفاء تلك التفرقة، لا يمكن لأية ثنائية من تلك الثنائيات التي تشكّل النظام الحديث أن تحتفظ بأي معنى».

---

(٩) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 2006).

نسأل: ما التقدم إذاً؟

يقول باومان: لقد صرنا نفهم التقدم لا باعتباره إنجازاً واحداً مقطوعاً، بل بوصفه صراعاً يومياً متواصلاً، صراعاً لا يحقق انتصاراً نهائيّاً كاملاً، ولا يُرجى أن يصل إلى خط النهاية، بل يدفعه على الدوام الأمل في الانتصار.

هذه الحياة السائلة، إذاً، تحاصر فكرة الدوام وتهدمها، وتعلي من قيمة الزوال، وتجعل الخوف منه وقوداً للاستهلاك.

ماذا علينا أن نفعل إذاً؟

هل معنى ما يكتبه باومان أن نستسلم للحياة السائلة ونغرق في خضمّها من دون مقاومة ما دامت هذه «سمة العصر»؟

بالطبع لا.

يشدّد باومان على تقوية التماسك الاجتماعي وخلق وعي اجتماعي وأهداف للمسؤولية الاجتماعية، وإذا كانت الحياة سائلة فلا مجال لمواجهة التقوقع حول الذات والانكفاء على الجسد المستهلك للسلعة وللوعي إلا بإحياء المجال العام ومهارات التفاعل مع الآخرين والحوار والنقاش والتفاهم المتبادل، والتعامل مع الصراعات الحتمية في كل حياة مشتركة، لأن الحياة المشتركة هي محك الإنسانية.

ولعل إدراك سيولة الحياة التي نعيشها يفيدنا كذلك في فهم علاقة السلطة بالمعرفة، فالحقيقة ووجهة النظر تحدّدهما السلطة التي تدين كل ما لا يتفق مع هواها بأنه اتّباع للهوى. فالحدّ الفاصل بين الرأي السليم والرأي المولد للمرض إنما ترسمه في الواقع العملي السلطة السائدة لا الرأي السديد.

ومن أهم ما ينبّه إليه باومان في هذا الكتاب كذلك هو أن الاستسلام للسلبية الاستهلاكية يجعل الديمقراطية عُرضة للخطر، فهو يهدّد منطلق الحداثة وهو الحرية لأن الأفراد حين يعجزون عن ترجمة تعاستهم الفردية التي يعانونها إلى اهتمامات عامة مشتركة وأفعال جمعية يفقدون قدرتهم على التأثر، لذلك فإن البحث عن المعنى ثم بناء التضامن والوعي المشترك شرط أساس للتغلب على الخوف. . . والخِفة.

يحتاج المرء في ظل الحداثة إلى إدراك القيم العامة المشتركة وإدراكها[١٠]، وإلا صارت المواطنة كما يقول باومان مجرد فعل من أفعال شراء السلع وبيعها (بمن في ذلك المرشحون)، لا فعلاً من الأفعال التي تزيد رقعة الحريات والحقوق من أجل ضمان كرامة حقيقية وحرية وعدالة.

إن كتاب **الحياة السائلة** نَص شارح، يقوم بتنزيل الإطار الكلي للحداثة السائلة على ما نعيشه في زمن السيولة في دائرة اليومي والشخصي، وهو توطئة لكتب أخرى أبرزها **الحب السائل** الذي هو قيد الترجمة وسيصدر بعد هذا الكتاب بأسابيع بإذن الله، ليحلل العلاقات الإنسانية في تعقيدها ويبين كيف أثرت سيولة الحداثة في حياتنا الوجدانية والعاطفية وتركت بصماتها عليها.

وسيجد القارئ بين يديه كتاباً تمت ترجمته على يد من يعرف باومان جيداً وتخصص في أعماله، وهو الدكتور **حجاج أبو جبر** أستاذ الأدب والنقد المشارك في أكاديمية الفنون بالقاهرة، والذي ترجم لباومان من قبل كتابَي **الحداثة والهولوكوست** و**الحداثة السائلة**، وله ترجمات عديدة منها: **موسوعة أكسفورد للبلاغة** و**موسوعة تاريخ الأفكار**، كما صدر له مؤخراً كتاب **نقد العقل العلماني**.

وكما ذكرت في مقدمة كتاب **الحداثة السائلة**، فإن الغاية من ترجمة أعمال باومان في سلسلة الفقه الاستراتيجي هي بناء فقه الحداثة والمعرفة بها كي يمكن استنقاذ إنسانيتنا في تفاصيل الحياة عن عصر السيولة ـ ولا تفوتني هنا تحية محرر السلسلة الباحث الجاد أ. أحمد عبد الجواد زايدة ـ مع وعينا بما شدّد عليه باومان في كتاب **الحداثة السائلة** بشأن وجود الهياكل الصلبة للقوة والهيمنة التي تقوم بتوظيف تلك السيولة لمصلحتها، ويبقى التحدي كيف يمكن للوعي بالحداثة أن يعيننا على تحدّي تلك الهيمنة والتحرّر منها.

---

(١٠) راجع نصاً موجزاً مهماً لباومان عن بناء القيم في ظل الحداثة وأنها تبنيها على رؤية نسبية، انظر:

Zygmunt Bauman, "Morality without Ethics," *Theory, Culture and Society,* vol. 11, no. 4 (November 1994), pp. 1-34.

وانظر بالتفصيل كتابه **أخلاق ما بعد الحداثة**:

Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethic* (Oxford: Balckwell, 1993).

وختاماً، فإن تحمّلَ «الشبكة العربية للأبحاث والنشر» نشرَ هذه السلسلة ودعمها المستمر لها يزيد من الثقة في مستقبل أفضل للثقافة العربية.

وعلى الله قصد السبيل.

مقدمة
عن العيش في عالم حديث سائل

«التزلج على جليد عائم» يعني أن «سلامتنا في سرعتنا»

رالف والدو إمرسون
في الحذر

ثمة صلة وطيدة بين «الحياة السائلة» و«الحداثة السائلة»؛ «فالحياة السائلة» نحياها عادة في مجتمع حديث سائل، وهو مجتمع تتغير فيه الظروف التي يعيشها أعضاؤه بسرعة لا تسمح باستقرار الأفعال في عادات وأعمال منتظمة. وهكذا تتغذّى سيولة الحياة على سيولة المجتمع، وتستمد طاقتها وحيويتها منها، والعكس صحيح. كما أن الحياة السائلة، تماماً مثل المجتمع الحديث السائل، لا يمكن أن تحتفظ بشكلها ولا تظلّ على حالها وقتاً طويلاً.

ليس بوسع الإنجازات الفردية في المجتمع الحديث السائل أن تكتسب صلابة الأشياء الدائمة؛ ذلك لأن المزيّة تتحوّل في لمح البصر إلى عيب، والقدرة إلى عجز. كما أن ظروف الفعل والاستراتيجيات التي يلجأ إليها الفرد تَقْدَم بسرعة، ويبطل استعمالها قبل أن يتعلّمها على الوجه الصحيح. فليس من الحكمة أن يتعلم المرء من التجربة ليعتمد على استراتيجيات وتكتيكات نجحت في الماضي. فتجارب الماضي لا يمكن أن تستوعب ما يطرأ على الظروف من تغيرات سريعة غير متوقّعة إلى حدّ كبير (وربما لا يمكن توقعها). وهذا يعني أن الركون إلى أحداث ماضية في استقراء المسارات المستقبلية صار ينطوي على مجازفات بالغة غير مسبوقة، بل وعلى حسابات مضلّلة في الغالب الأعم، فثمة صعوبة متزايدة في وضع حسابات

موثوقة، وغدت الحسابات المحكمة خارج طوق الفكر والخيال. ذلك لأنّ أغلب المتغيرات في المعادلة، إن لم تكن جميعها، صارت مجهولة، ولا يمكن الركون إلى احتمالات مساراتها المستقبلية ركوناً تاماً مُطَمئِناً.

خلاصة القول أن الحياة السائلة حياة محفوفة بالمخاطر يحياها المرء في حالة من اللايقين الدائم. وأشد هاجس يساور المرء في تلك الحياة هو الخوف من أن تأخذه على حين غرة، ومن الفشل في اللحاق بالمستجدات المتسارعة، ومن التخلُّف عن ركب السائرين، ومن إغفال تواريخ «نهاية الصلاحية»، ومن الاحتفاظ بأغراض مهجورة، ومن فقدان اللحظة التي تدعو إلى تحوّل في اتجاه السير قبل عبور نقطة اللاعودة. فالحياة السائلة سلسلة من البدايات الجديدة، ولذا فإنّ النهايات السريعة المؤلمة التي لولاها لكانت البدايات الجديدة خارج طوق الفكر هي عادة أصعب لحظات الحياة السائلة وأوجعها. وهكذا فإن تَعَلُّم أسبقية التخلّص من الأشياء على تملكها صار أحد فنون الحياة الحديثة السائلة وإحدى المهارات اللازمة لممارستها.

وجد آندي رايلي، رسام الكاريكاتير في صحيفة **الأوبزرفر**، أن المشكلة المزعجة تكمن في أن المرء يقرأ مقالات عن عجائب «الهروب من سباق الحياة المادية وضغوطها» وهو لم يتمكن أصلاً من «دخول السباق»[1]. فلا بد للمرء من أن يواكب «سباق الحياة» إذا أراد أن يتلذّذ «بالهروب منه». ذلك لأن الاستعداد «للهروب من سباق الحياة وضغوطها» يضفي معنى على «التلذذ به»، ويصير هدفها الرئيس. فالحكم على متعة «السباق» يعود في نهاية الأمر إلى الراحة التي يجلبها «الهروب منه» بسلاسة ومن دون ألم.

الخلاصة الموجزة التي يحتاج إليها أهل الحياة الحديثة السائلة أشد الاحتياج (وينصح بها غالباً أهل العلم والخبرة في فنون الحياة) لا تقول لهم كيف يبدؤون أمراً أو يشرعون فيه، بل كيف ينهونه أو يختمونه. وهكذا نجد كاتباً آخر في صحيفة **الأوبزرفر** يسرد في حسّ ساخر قائمة القواعد الجديدة التي تعين المرء على «إنهاء» العلاقات الإنسانية (وهي العلاقات التي

(١) انظر:

Observer Magazine (3 October 2004).

يستعصي بلا شك على المرء إنهاؤها أكثر من غيرها، وإن كان أطراف العلاقة يرجون إنهاءها، وغالباً ما يحاربون في سبيل ذلك، بل ويحرصون كل الحرص على الاستعانة بأهل الخبرة). وتبدأ القائمة بقاعدة تقول: «تذكَّر السوء بينكم، ولا تتذكر الفضل بينكم»، وتنتهي القائمة بنصيحة تقول: «ادخل في علاقة جديدة»، ويتوسط ذلك الأمر التالي: «احذف كافة المراسلات الإلكترونية». ويسود قائمة القواعد تشديدٌ على ضرورة النسيان، والحذف، والإسقاط، والاستبدال.

ربما يكون وصف الحياة الحديثة السائلة بأنها سلسلة من البدايات الجديدة إخفاءً غير مقصود لسماتها الأخرى؛ فهو يكرر وهماً مشتركاً شائعاً، ومن ثَمّ فهو يخفي أعظم سر من أسرار الحياة الحديثة السائلة (سر يندى له الجبين). ولعلّه من الأفضل عندما نسرد تلك الحياة أن نتحدث عن قصة النهايات المتوالية؛ فالحياة السائلة تبني مجدها على قبور لا تحتفظ بعزيز تُخلّد ذكراه شواهد القبور الفاخرة.

في المجتمع الحديث السائل، تستحوذ صناعة التخلص من النفايات على المواقع القيادية في اقتصاد الحياة السائلة. ويقوم بقاء أفراد ذلك المجتمع ورفاهتهم على السرعة التي يتم بها إرسال البضائع والمنتجات إلى عالم النفايات، علاوة على السرعة والكفاءة في التخلص منها. في ذلك المجتمع، لا يسلم شيء من قابلية التخلص بعد الاستعمال، فما من شيء يمكنه أن يمكث في ذلك المجتمع أطول من مدة الترحيب به. أما حالات الصمود والثبات واللزوجة التي تتّسم بها الأحياء والجمادات على السواء فهي أشدّ الأخطار وأفظعها، فهي حالات تثير أشدّ المخاوف المفزعة والانتقادات اللاذعة.

لا يمكن أن تتوقف الحياة، في مجتمع حديث سائل، عن الحركة الدائبة. فلا بد لها من أن تعكف على التحديث وإلا ستفنى (التحديث يعني أن الحياة السائلة تعكف على تجريد نفسها يومياً من السمات التي مرّ عليها تاريخ الصلاحية، وخلع/تفكيك الهويات). وهكذا فإن الحياة في مجتمع حديث سائل يدفعها من الخلف الهلعُ من انتهاء الصلاحية، ومن ثَم فهي ليست بحاجة إلى أن تجذبها جنة متخيلة عند النهاية البعيدة، بل يحتاج المرء

إلى أن يجري بكل بقوته، حتى يبقى في المكان نفسه بعيداً عن سلّة القمامة التي ستكون مصير كل من هم في مؤخرة السباق.

«التدمير الخلّاق» موضة الحياة السائلة، ولكن ما يغفله هذا المصطلح ويسكت عنه هو أن التدمير يستهدف حيوات أخرى، بمن في ذلك البشر الذين يحيون هذه الحياة. فالحياة في المجتمع الحديث السائل هي نسخة مخيفة من لعبة الكراسي الموسيقية تحوّلت إلى واقع حقيقي. ويكمن الرهان الحقيقي في هذا السباق في النجاة (المؤقتة) من الاستبعاد والإدراج في صفوف الهالكين، ويكمن كذلك في اجتناب الإلقاء في سلة المهملات. وما دامت المنافسة تتحوّل إلى منافسة عالمية، فإن الجري لا بد من أن يكون حول مضمار عالمي.

أما أعظم فرصة للفوز فستكون من نصيب من ينتشرون بالقرب من قمة هرم القوة العالمية، أولئك الذين لا يكترثون بالمكان، ولا ينزعجون من المسافة، أولئك الذين يشعرون، أينما كانوا، أنهم في بيوتهم. إنهم أناس ينعمون بخفة الحركة وسرعة الانتشار والتجدد، تماماً مثل التجارة والتعاملات المالية العالمية التي تتجاوز الأقطار يوماً بعد يوم، وتساعد على ظهور هؤلاء الناس إلى الوجود، وتحافظ على وجودهم القائم على الارتحال الدائم. هؤلاء يصفهم جاك أتالي قائلاً: «إنهم لا يملكون مصانع ولا أراضيَ، ولا يشغلون مناصب إدارية، بل تأتي ثرواتهم من مورد متنقّل، ومن «معرفتهم بقوانين المتاهة». إنهم قوم «يحبون الإبداع واللعب والتنقّل الدائم». إنهم يعيشون في مجتمع «القيم الآنية العابرة الخالية من الهموم»، مجتمع لا يحمل همّ المستقبل، مجتمع يتمركز حول الأثرة واللذة». إنهم «يرون في الجِدة بشارةً وأنباءً سارة، وفي عدم الثبات قيمةً، وفي عدم الاستقرار واجباً، وفي الحياة الهجينة ثراءً»[٢]، وإن كانوا جميعاً يتقنون بدرجات متفاوتة فنّ «العيش في المتاهة»، وهو فن يتجسّد في قبول التوهان، والاستعداد للعيش خارج المكان والزمان، والترحيب بالدوار وفقدان التوازن، من دون معرفة ولو طفيفة بالوجهة التي يقصدونها أو المدة التي ستستغرقها الرحلة التي شرعوا فيها.

---

(٢) Jacques Attali, *Chemins de sagesse: Traité du labyrinth* (Paris: Fayard, 1996), pp.70-80 and 109.

هؤلاء يسعون جاهدين ـ وبنجاح نسبي ـ إلى اتباع النموذج الذي سنّه بِل غيتس؛ أيقونة النجاح في عالم الأعمال، الذي وصفه ريتشارد سينيت بأنه يتّسم «باستعداده لتحطيم ما صنع من دون اكتراث»، و«قبوله للتفتيت والتحطيم»، وبأنه «شخص يملك ثقة تجعله يسكن الاضطراب، ويصعد نجمه وسط الانفصال والتفكك»، شخص يفضل أن يضع نفسه في شبكة من الإمكانات والخيارات على أن «يشلّ حركته» في «وظيفة بعينها»[٣]. وأغلب الظن أن الأفق المثالي لمثل هؤلاء الناس سيكون مدينة اسمها يوتروبيا (Eutropia) [طلاقة الحركة] وهي إحدى المدن الخفية التي صوّرها إيتالو كالڤينو؛ ففي هذه المدن، عندما «يستحوذ على أحدهم الملل والضجر ولا يستطيع أن يتحمل وظيفته وأقرباءه ومنزله وزوجته»، ينتقل إلى أقرب مدينة، و«يحصل فيها على وظيفة جديدة، ويتّخذ زوجة جديدة، ويرى منظراً جديداً عندما يفتح النافذة، ويقضي وقته في متع جديدة مع أصدقاء جدد، ويخوض في ثرثرة جديدة»[٤].

إن التحلل من قيود العلاقات وإمكانية فك الارتباط هما دليل أهل هذه المدن في كل علاقة يدخلونها، وفي كل ارتباط يشرعون فيه. هؤلاء الناس ربما يخاطبهم الكاتب المجهول في صحيفة **الأوبزرفر** باسمه المستعار «الدكتور حافي القدمين»؛ فهو ينصح قرّاءه بأن يفعلوا كل ما يفعلونه «بسلاسة»، اقتداءً بنبي العزلة والسكينة لاوتسو. ويسوّق الكاتب نمط الحياة الذي ربما يحقّق ذلك الأثر كما يأتي:

«عليك أن تتدفّق كما يتدفق الماء . . . أن تتحرك بسرعة إلى الأمام، فلا تقاوم التيار أبداً، ولا تتوقف طويلاً كي لا تصير ماءً راكداً، ولا تتعلق بضفاف النهر أو بالصخور ـ الممتلكات والمواقف والناس التي تظهر في حياتك ـ ولا تحاول أن تتمسك بآرائك أو رؤيتك للعالم، بل تعلّق ببساطة، في خفة وكياسة، بما يظهر في طريقك، ثم اتركه إلى حال سبيله بلطف

---

(٣) انظر:
Richard Sennet, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism* (New York: W.W. Norton and Company, 1998), p. 62.

(٤) Italo Calvino, *Le Città invisible,* translated from the Italian by William Weaver (New York: Vintage, 1997), p. 64.

وسلاسة دون أن تتشبث به»[٥].

أما غيرهم من المشاركين في اللعبة ممن يُرغمون على اللعب، أي لا «يحبون» أو لا يقدرون على «التنقل الدائم والحركة الدائبة»، فلا حَظَّ لهم. ذلك لأن دخول اللعبة ليس خياراً واقعياً لهم، والأدهى أنهم مضطرون إلى دخول اللعبة وبذل الجهد والمحاولة. فالتنقل السريع في خفة بين الأزهار بحثاً عن الزهرة الطيّبة الفوّاحة ليس خيارهم؛ إنهم مقيّدون بأماكن تندر فيها الأزهار أصلاً، سواء أكان عبيرها طيباً فوّاحاً أم لا. هؤلاء المساكين لا يقدرون على شيء سوى رؤية أزهار قليلة بعدما بهتت أو تعطّنت. وهكذا فإنّ حثّ هؤلاء المساكين على التعلّق في خفة بما يظهر في حياتهم و«تركه يمر بلطف» يبدو على أحسن تقدير مزحة قاسية، بل وسخرية لاذعة.

ومع ذلك، يتوجّب على هؤلاء المساكين أن «يتعلقوا بالأشياء في خفة». فالممتلكات والمواقف والناس سيتفلّتون منهم على الدوام، ويختفون في سرعة خاطفة مهما فعلوا، ومهما حاولوا إبطاء هذه السرعة. يتوجّب على هؤلاء المساكين أن «يتركوا الأشياء على حالها» (وإن لم يشعروا، على العكس من بل غيتس، بمتعة في ذلك)، ولا يهمّ إذا ما تركوا الأشياء على حالها بلطف وعن طيب نفس أو بكثير من النواح والعويل والغيظ. وربما نعذر هؤلاء المساكين إذا ما ظنّوا أن ثمة علاقة بين تلك الخفّة الرقيقة واللطف الجميل الذي يستعرضه من يمرّون بهم في خفة وسلاسة وخمولهم المقيت الذي لم يختاروه وعجزهم عن الحركة.

واقع الأمر أن هذا الخمول ليس اختيارهم. فالخفة والرشاقة تقترنان بالحرية، حرية الحركة، حرية الاختيار، حرية الانسلاخ من الكينونة، حرية الصيرورة. لا ينعم بهذه الحرية المساكين المتضررون من هذا الحراك على كوكب الأرض. هؤلاء ليس بوسعهم التعويل على حِلْم من يرغبون الابتعاد عنهم، ولا على تسامح من يتمنون الاقتراب منهم، فلا يجدون مخارج من دون حراسة ولا مداخل مفتوحة ترحّب بهم. إنهم ينتمون فحسب؛ ومن ينتمون إليهم ويندرجون تحت لوائهم، يرون انتماءهم واجباً لا نقاش فيه ولا

---

(٥) انظر:

"Grace under Pressure," *Observer Magazine* (30 November 2003), p. 95.

جدال (حتى وإن تخفى في صورة الحقّ الأصيل)، بينما من يرغبون في الانضمام إليهم يرون أيضاً أن انتماءهم أقرب إلى قدر محتوم لا نقاش فيه ولا جدال. فالفريق الأول لن يدعهم وشأنهم، بينما الفريق الثاني لن يسمح لهم بالدخول.

بين البداية والنهاية (التي قد لا يصل إليها المرء) تقع صحراء، وفراغ، وبرية، وهوة سحيقة لا يقدر على اجتيازها سوى قلة قليلة بإرادتها الحرة... إن من يمتلكون الجرأة وروح المخاطرة في مواجهة الصعاب المحيطة بهم ربّما يلقون مصير الخارجين عن القانون والمنبوذين، فيدفعون ثمن جرأتهم ومخاطرتهم بالعملة الصعبة المتمثّلة في المعاناة الجسدية والنفسية. هذا الثمن لا تقبل أن تدفعه سوى قلة قليلة بإرادتها الحرة من دون إكراه. وها هو أندريه سهاج، أحد أبرز المحللين للتناقضات العميقة في لعبة الهوية في الأزمنة المعاصرة، يؤكد أن ترك مجتمع الانتماء إنما هو أمر خارج طوق الفكر والخيال. ويذكِّر أندريه سهاج قرّاءه الغربيين المتشككين بأنه في سالف الزمان، في بلاد الإغريق القديمة على سبيل المثال، كان النفي من مدينة الانتماء بمثابة العقوبة الكبرى، عقوبة الإعدام في واقع الأمر[٦]. ويظهر أن هؤلاء القدماء كانوا يتّسمون بالهدوء وصفاء الذهن، ويفضّلون الكلام الواضح الصريح. أما اليوم، وبعد مرور ألفَيْ عام، فإنّ ملايين المهاجرين غير الشرعيين، والمنفيين، واللاجئين، وطالبي اللجوء والماء والخبز، ومن لا دولة لهم ولا جنسية، لن يستعصي عليهم كثيراً أن يدركوا أن ذلك الكلام ينطبق عليهم.

بين المطرقة والسندان، وبين أمرين أحلاهما مر، تستحوذ على هؤلاء الناس مشكلة الهوية. ففي قمة الهرم، تتمثّل المشكلة في اختيار أفضل نموذج من بين النماذج المتعددة المتاحة، في جمع أجزاء الهوية التي تم شراؤها كل على حدة، وتركيبها من دون ليونة مفرطة (خشية أن تنكشف الأجزاء القبيحة القديمة البالية التي لا بد من إخفائها) ومن دون صلابة مفرطة (خشية أن يقاوم خليط الترقيع عملية التفكيك ما أن يحين موعد

---

(٦) Andrzej Szahaj, *E Pluribus Unum?: Dilemmas of Multiculturalism and Political Correctness* (Krak-18w: Universitas, 2004), p. 81.

التفكيك ـ ولا مناص من ذلك). أما في قاع الهرم، فتتمثل المشكلة في التشبث السريع بالهوية الوحيدة المتاحة، وجمع شتاتها، ومقاومة قوى التعرية وضغوط التفكيك والانهيار، وترميم الجدران المتداعية على الدوام، وحفر الخنادق وزيادة أعماقها. أما المعلّقون بين مطرقة القمة وسندان القاع، فمشكلتهم خليط من الاثنين.

وها هو أندريه اشتازيوك، أحد أبرز خبراء وثائق الثقافات المعاصرة ومعاناتها، يستلهم لمحات رسمها الكاتب جوزيف برودسكي لأهل هذا الزمان ممن ينعمون بالثراء المادي ويعانون الفقر الروحي، أولئك الناس الذين ملّوا، مثل أهل مدينة يوتروبيا التي صورها إيتالو كالڤينو، من كل شيء تمتعوا به إلى الآن (مثل اليوغا، والبوذية، ومذهب زن البوذي، والتأمل، والماوية)، ومن ثَمّ بدؤوا يفتّشون في أسرار الصوفية، والقبالاه أو الإسلام السُنِّي ليثيروا رغبتهم المتناقصة في الرغبة. ويصنِّف أندريه اشتازيوك هذه الفئة ضمن «البروليتاريا الرّثة الروحية» (Spiritual Lumpenproletariat)، ويذهب إلى أنّ أعدادها تتزايد بوتيرة سريعة، وتتسرّب آلامها وأوجاعها بغزارة من القمة إلى القاع، فتتشبع بها طبقات أكثر سمكاً في الهرم الاجتماعي[٧].

إن كلّ من يتعرض للإصابة بفيروس «البروليتاريا الرثة الروحية» يعيش في الحاضر وعليه، إنهم قوم يعيشون من أجل البقاء (كلما أمكن) والمتعة (إلى أقصى حدّ ممكن). فالعالم ليس دارهم الأصيل ولا ملكيّتهم الحقّة (فقد أراحوا أنفسهم من أعباء التَرِكة، وشعروا بالتحرر منها، ولكنهم حُرموا من التركة نوعاً ما، وشعروا أن شيئاً ما سُرق منهم، وأن أحداً خدعهم، فلا يجدون غضاضة في استغلال هذا العالم كما يشاؤون، ولا كراهة في هذا الاستغلال باعتباره مجرّد سرقة يستعيدون بها ما سُرق منهم من قبل). فالعالم الذي تسكنه «البروليتاريا الرثة الروحية» عالم منبسط في صورة حاضر أبدي ينشغل من أوله إلى آخره بالبقاء وإشباع الرغبات (فإشباع الرغبات يمثّل البقاء، والبقاء يرمي إلى مزيد من الإشباع). هذا العالم لا ينشغل إلا بما

---

(٧) انظر:

Andrzej Stasiuk, "Duchowy lumpenproletariat," (Spritual lumpenproletariat) and "Rewolucja czyli zagłada," (Revolution, or Extremination), in: Andrzej Stasiuk, *Tekturowy Samolot* (Wolowiec: Wydawnictwo Czarne, 2002).

يمكن، من حيث المبدأ على الأقل، استهلاكه والتلذّذ به في الحال، هنا والآن.

إن الأبدية هي الفكرة المرفوضة بكلّ وضوح، لا فكرة اللانهائية. فما دامت الأبدية تحتفظ ببقائها، فربما يمتدّ الحاضر وراء كلّ الحدود ويستوعب قدر استطاعته ما كان يُرجى معايشته عندما يكون متاحاً فقط. ويعبّر اشتازيوك عن ذلك بقوله: «أغلب الظن أن معدل الكيانات الرقمية والسينمائية والتمثيلية التي يلتقي بها المرء في حياته الدنيا يقترب من المعدل الذي يمكن أنه تهبه إياه الحياة الأبدية وبعث الجسد بعد الموت». فبفضل لانهائية التجارب الدنيوية المأمولة، ربما لا يفقد المرء الأبدية، بل وربما لا يلاحظ فقدانها.

السرعة، لا الاستمرارية، هي المحك؛ فإذا امتلك المرء السرعة المطلوبة، فبوسعه أن يستهلك الأبدية بأسرها داخل الحاضر المستمرّ للحياة الأرضية. وربما يكون ذلك، على أقل تقدير، مبتغى «البروليتاريا الرثة الروحية» وأملها، وسبيلها إلى ذلك هو ضغط الأبدية بأسرها لتقع في زمن الحياة الفردية. وهكذا انتهت معضلة الحياة الفانية في كون خالد، فلا داعيَ للمرء أن يقلق بشأن الأمور الأبدية بعد اليوم، من دون أن يفقد شيئاً من عجائبها، بل بوسعه أن يستهلك كل ما يمكن أن تهبه الأبدية، كل ذلك في الزمن الذي تستغرقه حياة فانية. وربما لا يستطيع المرء أن يكشف غطاء الزمن عن الحياة الفانية، لكنه يستطيع (أو على الأقل يمكنه أن يحاول) إزالة الحدود كافة من مستوى الإشباع المأمول قبل الوصول إلى ذلك الحدّ الآخر الذي تستعصي إزالته.

في سالف الأزمان، كان الزمن يتحرّك بسرعة أبطأ بكثير من السرعة المعتادة، فكان يقاوم زيادة السرعة، وكان الناس يحاولون سدّ الفجوة الرهيبة بين فقر تمثّله حياة فانية قصيرة وثراء لانهائي يمثّله الكون الأبدي من خلال الآمال الموعودة بيوم القيامة أو البعث. أما في عالمنا الذي لا يعرف حدوداً للتسارع، فقد صارت تلك الآمال منبوذة. فإذا استطاع المرء أن يتحرك بسرعة كافية وأن يجري من دون توقُّفٍ ينظر خلاله إلى الخَلْف ويحسب المكاسب والخسائر، فبوسعه أن يفوز في زمن الحياة الفانية بحيوات عديدة وجديدة، ربما بعدد الحيوات التي يمكن أن تهبها الأبدية. فإن لم يكن ذلك

عملاً بذلك الإيمان، فماذا يكون الوسواس القهري الدائم الذي يدفع إلى تحسين الهوية وتجديدها وإعادة تدويرها وإصلاحها إصلاحاً شاملاً وإعادة تشكيلها من جديد؟ فالهوية، في نهاية الأمر، تشبه تماماً بعث الأزمنة الماضية وإحياءها، فهي تدور حول إمكانية «الميلاد من جديد»، إمكانية الخروج من هيئة الوجود الحالي إلى هيئة جديدة.

وهكذا يحلّ الانشغال بإعادة تدوير الهوية محلّ الانشغال بالأبدية، وتتمّ الاستعانة بأدوات جاهزة لها براءة اختراع تعين المرء على أن يفعل ذلك بنفسه، وتَعِده بأداء المهمة بسرعة وفاعلية من دون الحاجة إلى مهارات خاصة وبجهد قليل أو من دون جهد على الإطلاق. أما التضحية بالنفس، وتقديم الإنسان نفسه قرباناً، والمجاهدة، والمثابرة الشاقة الطويلة المتواصلة، وانتظار لحظة الإشباع لأجل غير مسمى، والتحلّي بفضائل يبدو أنها تفوق القدرة على الاحتمال، كل هذه التكاليف الباهظة التي اقتضتها أدوية الماضي، لا داعيَ لها بعد اليوم. فالمرء تكفيه الأنظمة الغذائية الجديدة المتقدمة، وأجهزة اللياقة البدنية، والتصميمات الجديدة من ورق الحائط، والأرضيات الخشبية التي حلّت محل السجّاد (أو العكس)، واستبدال البيت لتحل محله سيارة متعددة الأغراض تسمى اختصاراً (SUV) (أو العكس)، والأقمصة قصيرة الأكمام ومعها التنورة، وأغطية للأرائك متجانسة اللون، وسُترات أنيقة ذات مقاسات مختلفة، وأحذية رياضية حديثة، وخمور فاخرة، وتجديد للأعمال الروتينية، واستخدام مفردات جديدة كل الجدّة تصاغ فيها الاعترافات العامة بالأسرار الحميمة المثيرة. وفي الأفق البعيد، تلوح عجائب تعديل الجينات الوراثية باعتباره أحد الملاذات الأخيرة. ومهما حدث، فلا داعيَ لليأس، فإذا لم تكن كل تلك العِصِي السحرية كافية أو كانت معرقلة وبطيئة للغاية على الرغم من قابلية الاستخدام، فثمة عقاقير تَعِد بزيارة فورية، وإن كانت قصيرة، إلى الأبدية (على أمل بوجود عقاقير أخرى تضمن تذكرة العودة).

إن الحياة السائلة حياة استهلاكية، إنها تجعل من العالم بكل أحيائه وجماداته موضوعات للاستهلاك، تفقد نفعها عند استخدامها (وتفقد معه سحرها، وجاذبيتها، وإغواءها، وإغراءها)، إنّها تشكّل معايير تقييم أحياء هذا العالم وجماداته وفق نموذج موضوعات الاستهلاك. وهذه الموضوعات

لها عمر افتراضيّ نفعيّ قصير، وإذا انتهى فلا يصلح استهلاكها. وما دامت عبارة «صالح للاستهلاك» هي الصفة الوحيدة التي تحدّد وظيفة هذه الموضوعات، فإن انتفاء هذه الصفة يجعلها غير صالحة تماماً، أي غير نافعة. فإذا فقدت صلاحيتها، وجبت إزاحتها من ساحة الحياة الاستهلاكية إلى عالم التحلّل الحيوي وشركات القمامة حتى تفسح المكان لغيرها من موضوعات الاستهلاك الجديدة.

فإذا أراد المرء أن ينجو من حرج التخلف عن الركب، حرج الاحتفاظ بشيء لا يحتفظ به أحد، حرج الغفلة، حرج فقدان قطار التقدم بدلاً من اللحاق به، فعليه أن يتذكر أن طبيعة الحياة تستدعي اليقظة لا الوفاء؛ ففي العالم الحديث السائل، يبعث الوفاء على الخجل لا الفخر. ويكفي المرء أن يتصفح شبكة المعلومات الدولية في الصباح ليدرك أن تلك الحقيقة الحقة تظهر في الجزء الرئيس من قائمة الأخبار اليومية: «هل تخجل من هاتفك المحمول؟ هل هاتفك قديم حتى أنك تخجل من الرد على المكالمات أمام الناس؟ إذًا حدِّثه باختيار الهاتف الذي يبعث على الفخر. أما الوجه الآخر لهذا الترغيب في «التحديث»، والحصول على الهاتف المحمول اللائق بالمستهلك، إنما هو الخطر الذي يهدّد المستهلك عندما يراه الناس وهو ما زال يمسك بالهاتف الذي حدّثه منذ فترة.

إن النفايات هي المنتج الرئيس، بل والمنتَج الأكثر انتشاراً، في المجتمع الاستهلاكي الحديث السائل. فإنتاج النفايات هو أضخم الصناعات في المجتمع الاستهلاكي وأكثرها حصانة من الأزمات، وذلك يجعل التخلّص من النفايات أحد أبرز التحديات التي لا بد للحياة السائلة من مواجهتها والتعامل معها. ففي عالم يحفل بالمستهلكين وموضوعات الاستهلاك، تتأرجح الحياة بشدة بين حدّين: ملذّات الاستهلاك وأهوال القمامة. وربما تكون الحياة في الأزمنة كافة حياة نحو الموت، ولكن في المجتمع الحديث السائل ربما تمثّل الحياة نحو مقلب القمامة والنفايات أفقاً واهتماماً للأحياء أقرب من غيره وأكثر استهلاكاً للطاقة والجهد.

يجد أهل المجتمع السائل في كل عشاء، بخلاف العشاء الذي أشار إليه هاملت في ردّه على استفسار الملك عن مكان بولونيوس، مناسبةً «يأكلون

فيها ويؤكلون»[٨]، فما من انفصال بين هذين الحدَثَيْن بعد اليوم، فواو العطف في هذه العبارة حلّت محلّ «إما. . . أو». فليس بوسع أحد في مجتمع المستهلكين أن يهرب من كونه مادة استهلاكية مستهدفة، لا في نهاية الحياة الاستهلاكية عندما يأكله الدود في قبره، بل هنا والآن. وربما يُعدِّل هاملت في الأزمنة الحديثة السائلة قاعدة هاملت التي سنّها شكسبير، بحيث يُنكر امتيازات الدود في استهلاك المستهلكين. فربما يبدأ حديثه مثلما بدأه هاملت في المسرحية (الأصلية) قائلاً: «فنحن نسمِّن جميع المخلوقات الأخرى لتسمين أنفسنا، ونُسمِّن أنفسنا. . . .»، ولكنه لم يكمل ويقول «من أجل الدود»، بل «من أجل أُناس آخرين».

إن «المستهلكين» و«موضوعات الاستهلاك» قطبان نظريان ثابتان يدور حولهما أعضاء مجتمع المستهلكين كافة كل يوم. فربما يجد البعض أنفسهم في أغلب الوقت قرب قطب «السلع»، لكن لا يملك أي مستهلك حصانة كاملة حقيقية من السقوط في عالم السلع. فليس بوسع المستهلكين دخول عالم الحياة الاستهلاكية إلا عندما يتحوّلون إلى سلع ويستطيعون إبراز قيمتهم الاستعمالية، فالتفرقة بين المستهلكين وموضوعات الاستهلاك في الحياة السائلة إنما هي تفرقة لحظية عابرة غالباً، ومشروطة بالظروف دائماً. وربما نقول إن قلب الأدوار هو القاعدة هنا، وإن كانت هذه المقولة تشوّه واقع الحياة السائلة التي يتداخل فيها دور المستهلكين ودور موضوعات الاستهلاك.

ليس من الواضح أن أياً من هذيْن العامليْن (الجذب الذي يمثله قطب «المستهلك» والطرد الذي يمثله قطب «النفايات») يمثّل القوة الدافعة الأكثر قوة في الحياة السائلة. ولا شك في أنّ هذيْن العامليْن يشكّلان معاً المنطق اليومي لتلك الحياة، ويحدّدان مسارها تدريجيّاً، فالخوف يزيد الرغبةَ قوةً. ومهما كانت الرغبة متمركزة حول موضوعاتها المباشرة، فليس بوسعها إلا أن تظلّ واعية، شعوريّاً أو لاشعورياً أو بين الشعور واللاشعور، بالذي يهدّد حيويّتها وعزمها ومقدرتها. فمهما كانت عين المستهلك متعلّقة بموضوع

---

(٨) انظر:

William Shakespeare, *Hamlet*, Act IV, Scene iii.

الرغبة، فليس بوسعها إلا أن تنظر هنا وهناك على القيمة السلعية للذّات الراغبة. فالحياة السائلة حلقة متواصلة من مراقبة الذات، ونقد الذات، وتوبيخ الذات، إنها تتغذى على سخط النفس على حالها.

إن النقد ذاتي المرجعيّة؛ فهو يستمد مرجعيته من داخله، وهذا ينطبق على الإصلاح الجواني الذي يتطلّبه هذا النقد الذاتي ويحثّ عليه. وباسم هذا الإصلاح الجواني يتعرّض العالم للسلب والنّهب والتدمير. فالحياة السائلة تضفي على العالم البراني، بل وعلى كل شيء في العالم وليس بجزءٍ من النفس، قيمة أداتية بالأساس، من دون أن يكون لها قيمة في حدّ ذاتها، فهذا العالم يستمد قيمته من الخدمة التي يؤدّيها في سبيل الإصلاح الجوّاني للنّفس، ويستمدّ قيمته هو وكل عنصر من عناصره من الإسهام في ذلك الإصلاح الجوّاني للنفس. أما العناصر التي لا تصلح لهذا الإسهام أو لم تعد تستطيع الإسهام فيه فتخرج من الحُسبان بلا اهتمام، وتطرح بلا استخدام، وتُطرد بلا استعمال. فهذه العناصر ليست سوى نفايات أفرزتها حماسة الإصلاح الذاتي، ومصيرها الطبيعي مقلَب القمامة. فالحياة السائلة ترى في الحفاظ على هذه العناصر عملاً غير عقلاني، وليس بوسع منطق الحياة السائلة أن يدافع بسهولة عن الحقّ في الحفاظ على هذه العناصر لنفسها، أو أن يثبت هذا الحق أصلاً.

وهكذا فإن المجتمع الحديث السائل أعلن نهاية فكرة «المجتمع الفاضل»، فإذا كانت الحياة السائلة تعزز الاهتمام بالإصلاح الاجتماعي، فهو يستهدف في الغالب الأعم دفع المجتمع إلى التخلي التدريجي عن كل قيمة خاصة عدا قيمة القوة البوليسية التي تحمي الأفراد العاكفين على إصلاح نفوسهم، علاوة على دفع المجتمع إلى قبول مبدأ التعويض وترسيخه (وهو نسخة سياسية من مبدأ «ضمان استرداد النقود المدفوعة») في حال فشلت الحراسة البوليسية أو وُجدت غير مناسبة. بل إن انتشار المخاوف البيئية الجديدة إنما يعود إلى إدراك الصلة بين سوء الاستغلال الذي يلتهم الموارد المشتركة على هذا الكوكب، والتهديدات التي تواجه التدفق السلس للأهداف الأنانية التي تتّسم بها الحياة السائلة.

هذا التيار يستمدّ بقاءه من نفسه، ويستمدّ قوته ونشاطه من داخله.

فالتركيز على الإصلاح الذاتي يولّد نفسه بنفسه من دون قوّة خارجية، وهذا ينطبق على فقدان الاهتمام، وعدم الاكتراث، بجوانب الحياة المشتركة التي ترفض التحوّل الفوري التام إلى الموضوعات المستهدَفة من الإصلاح الذاتي. فعدم الاكتراث بظروف الحياة المشتركة يحول دون إمكانية إعادة الحوار بشأن الظرف الذي يُسيِّل الحياة الفردية. فالنجاح في تحقيق السعادة، الغاية الظاهرة الواضحة والدافع الأسمى للحياة الفردية، ما زالت تعترضه الطريقة الوحيدة التي يمكن بها تحقيقه في الظرف الحديث السائل. وأما التعاسة الناجمة عن ذلك فتزيد سياسة الحياة المتمركزة حول الذات قوة ومعقولية، ومحصّلتها النهائية هي دوام سيولة الحياة، فالمجتمع الحديث السائل والحياة السائلة مقفل عليهما في آلة حقيقية تتحرّك على الدوام.

فما إن أخذت الآلية الدفعة الأولى، فإنها تظلّ في حركة دائمة من تلقاء نفسها بلا انقطاع. وأما إمكانيّة إيقافها فهي ضئيلة بالفعل بسبب طبيعة الآلة، بل وتتضاءل هذه الإمكانية أكثر بسبب القدرة المذهلة لهذه الآلية الدافعة لنفسها على امتصاص واستيعاب التوترات والاحتكاكات التي تولدها، واحتوائها، بل وتطويعها لخدمتها. واقع الأمر أن استغلال هذه الآلية لتخفيف ما تثيره التوترات يمكِّنها من توظيفها وقوداً ممتازاً يحافظ على استمرارية عمل محركاتها.

إن التدريب على التعامل مع سلوك خطأ، مع سلوك لا يليق بغاية مقبولة أو يؤدّي إلى نتائج غير مرغوبة، هذا هو التعليم أو إعادة التعليم، إنه غرس ألوان جديدة من الدوافع في المتعلّمين، وتطوير خصال وميول مختلفة لديهم، وتدريبهم على توظيف مهارات جديدة. وتكمن الدفعة القوية التي يمثّلها التعليم في مثل هذه الحالات في تحدّي تأثير التجربة اليومية، ومقاومتها، وفي نهاية المطاف التصدّي للضغوط التي أفرزها الظرف الاجتماعي الذي يتحرك فيه المتعلمون. ولكن هل التعلم والمعلّمون سيوفون بالغرض؟ هل بوسعهم أن يقاوموا بأنفسهم هذه الضغوط؟ هل بوسعهم اجتناب الاستعانة بهم في زيادة الضغوط نفسها التي يتصدّون لها؟ هذه الأسئلة أجاب عنها القدماء، وكانت الإجابة بالنفي على الدوام وفق واقع الحياة الاجتماعية، لكن هذه الأسئلة كانت تُبعث من جديد بكامل قوتها كل

مرة تندلع فيها المصائب وتتعاقب. فالآمال التي تقوم على التعليم باعتباره أداة قوية قادرة على خلخلة ضغوط «الحقائق الاجتماعية» وإزالتها في نهاية المطاف تبدو آمالاً واهية وخالدة في آن واحد...

على أي حال، ما زال الأمل حيّاً وقوياً. فها هو هنري جيروكس يقضي أعواماً عديدة بمثابرة واجتهاد في دراسة الفرص التي تمثّلها «التربية النقدية» في مجتمع متصالح مع قوى السوق المهيمنة. وفي دراسة أعدّها في الآونة الأخيرة بالتعاون مع سوزان سيرلز جيروكس توصّل إلى نتيجة تؤكّد مرّة أخرى الأملَ القديمَ الذي راود الناس على مدار قرون: «في مقابل تسليع كل شيء تعليمي وخصخصته والاتّجار به، لا بد للمعلّمين من أن يعرِّفوا التعليم العالي بأنه مورد حيوي للحياة المدنية الديمقراطية للأمة. ومن ثَم فإنّ المهمة الصعبة التي لا بد من أن يضطلع بها الأكاديميون والعاملون في قطاعات الثقافة والطلاب والمنظّمون للعمل تتمثّل في اتحادهم ومعارضتهم لتحويل التعليم العالي إلى سوق تجاري»(٩).

في عام ١٩٨٩، تحدّث ريتشارد رورتي عن الأهداف المرغوبة والممكنة للمعلّمين، وحدّدها بأنها المهام التي تبعث على «إيقاظ الأطفال وإثارة تفكيرهم»، وغرس الشكوك في أذهان الطلاب حول صورهم المتخيّلة عن أنفسهم، وحول المجتمع الذي ينتمون إليه»(١٠) وبالطبع لا يمكن أن يضطلع بتلك المهام كل الناس الذين يقومون بدور المعلّم، ويجعلونها أهدافاً لهم؛ فعالم الأكاديميين يحفل بنوعين من الناس: فأما **الأول** فهم الأناس المشغولون، وأما **الثاني** فهم الأناس الذين يحاولون «توسيع خيالهم الأخلاقي»، ويقرؤون الكتب حتى «يوسّعوا فهمهم لما هو ممكن، إما لأنفسهم كأفراد أو لمجتمعاتهم». وبالطبع يوجّه رورتي دعوته إلى النوع الثاني من الناس فهم الفئة التي يمكنه أن يعوّل عليها في تحقيق آماله. وهو

---

(٩) انظر:

Henry A. Girourx and Susan Searls Giroux, *Take Back Higher Education: Race, Youth, and the Crisis of Democracy in the Post-Civil Rights Era* (London: Palgrave Macmillan, 2004), pp. 119-120.

(١٠) انظر:

Richard Rorty, "The Humanistic Intellectual: Eleven Theses," in: Richard Rorty, *Philosphy and Social Hope* (London: Penguin, 1999), pp. 127-128.

يعلم تماماً أن المعلم لا بد من أن يواجه ظروفاً ليست في صالحه إذا أراد أن يلبّيَ الدعوة الصادقة. يقول رورتي: «لا يمكننا أن نخبر مجالس الأمناء واللجان الحكومية وما على شاكلتها أن مهمتنا تتمثّل في إثارة البلبلة، وجعل المجتمع يشعر بالذنب، وإفقاده اتزانه»، أو أن التعليم العالي، كما قال رورتي في موضع آخر، «لا يتعلّق بغرس الحقيقة واستخراجها، بل إثارة الشك، وتحفيز الخيال، ومن ثَمّ خلخلة الإجماع السائد»[(١١)]. فثمة توتر بين البلاغة الخطابية العامة والإحساس بالرسالة الفكرية، وهذا التوتر «يترك عالم الأكاديميين بوجه عام وأنصار النزعة الإنسانية بوجه خاص، فريسة لصائدي «أهل البدع والضلالات». وما دامت الرسائل المعارضة التي يراها أنصار الاتّباع تحظى بتأييد قوي من الاعتقاد السائد والدليل اليومي الذي تسوقه التجربة المألوفة، فيمكننا أن نضيف أن هذا التوتر يجعل «المفكرين الهيومانيين» أهدافاً لأنصار نهاية التاريخ، والاختيار العقلاني، والقول بعدم وجود سياسات حياة بديلة، وغيرها من المقولات التي تحاول استيعاب وتوضيح الزخم الحالي للديناميات الاجتماعية المهيمنة. إن هذا التوتر يفسح المجال لاتهامات بعدم الواقعية والنزعة الطوباوية وتعليل النفس بالآمال وأحلام اليقظة، بل وبعدم المسؤولية (في انعكاس كريه للحقيقة الأخلاقية يزيد الطين بلة).

ربما تستحوذ الظروف المعاكسة على التعليم والمعلّمين، لكن المجتمع الديمقراطي (أو المجتمع المستقل، بتعبير كورنيليوس كاستورياديس) لا يعرف بديلاً من التعليم، والتعليم الذاتي باعتبارهما أداة للتأثير في مجرى الأمور التي يمكن أن تتلاءم مع طبيعتها، وإن استعصى الاحتفاظ بهذه الطبيعة زمناً طويلاً من دون «منهجية تربوية نقدية» إنها التعليم وهو يصل إلى أقصى غاياته النقدية، «فيجعل المجتمع يشعر بالذنب»، «ويثير الشكّ» عبر إثارة ضمائر البشر. فمصائر الحرية، ومصائر الديمقراطية التي تجعل الحرية ممكنة، والحرية التي تجعل الديمقراطية ممكنة، ومصائر التعليم الذي يولد السخط على مستويات الحرية والديمقراطية التي وصل إليها المرء حتى الآن، كل هذه المصائر متشابكة ومترابطة تماماً، ولا يمكن فصلها عن بعضها.

---

(١١) Richard Rorty, "Education as Socialization and as Individualization," in: Rorty, *Philosphy and Social Hope*, p. 118.

وربما يكون هذا التشابك القوي نوعاً آخر من حلقة مفرغة، ولكن داخل تلك الحلقة تُنقش إمكانات البشرية وآمالها، ولا يمكن أن توجد إلا داخلها.

إن هذا الكتاب هو مجموعة من التأملات في الجوانب المتعددة للحياة السائلة، تلك الحياة التي نحياها في مجتمع حديث سائل. وهذه التأمّلات لا تدّعي الكمال، وآمل أن يكون كل جانب أتناوله بالتحليل نافذةً على وضعنا الإنساني الذي نحياه جميعاً في الوقت الراهن، ونافذةً على التهديدات والإمكانات التي ينطوي عليها هذا الوضع فيما يتعلق بآفاق أنسنة العالم البشري وجعله أكثر رحابة وقبولاً للإنسانية.

الفصل الأول

الفرد تحت الحصار

برايان (Brian)، بطل الفيلم الذي قدّمته الفرقة الكوميدية مونتي بايثون (Monty Python) بعنوان «حياة برايان»، استشاط غضباً عندما أعلن الناس أنه المسيح وتبعوه في كل مكان. حاول برايان، من دون جدوى، أن يقنع تابعيه بأن يتوقفوا عن التصرف كقطيع أغنام وأن ينفضّوا، وعندما صرخ في وجوههم قائلاً: «أنتم أفراد!»، ردّت عليه جوقة المُريدين في نغمة واحدة وفي آن واحد: «نحن أفراد جميعنا!». ولكن خرج صوت وحيد ضعيف من بين جوقة المريدين يعترض على ذلك قائلاً: «أنا لستُ فرداً. . .». حاول برايان إقناعهم مرة أخرى، فصرخ قائلاً: «عليكم أن تكونوا مختلفين!»، فردت عليه جوقة المريدين في نشوة من الطرب وأكّدوا ما يقوله: «نعم، نحن مختلفون جميعنا!». ومرة أخرى يخرج صوت وحيد يعترض على ذلك قائلاً: «أنا لست مختلفاً . . .». وما أن سمع الحشد المتماثل هذا الصوت يعترض للمرة الثانية حتى أخذوا ينظرون حولهم في غضب، على أمل بأن يمسكوا بهذا الصوت النشاز فيشنقوه من دون محاكمة.

هنا، في تلك الرائعة الساخرة البسيطة، يكمن تناقض الفردية أو هوّتها السحيقة المخيفة كلها. فاسأل من تشاء عن معنى كلمة «فرد» (Individual)، وستجد أن الإجابة متشابهة إلى حدٍّ كبير، سواء جاءت من فيلسوف أو من شخص لا يهتم قط بالفلاسفة، بل ولم يسمع قط بدورهم في حياته، وأن تكون فرداً يعني ألا تُشبه غيرك. وفي هذه الإجابة أصداء بعيدة من تعريف الإله بنفسه لموسى: «أهيه الذي أهيه» [«أنا هو الذي أنا» أو «أنا الذي لا غيري»]. بمعنى أن الفرد كائن فريد، مخلوق واحد ووحيد (أو خالق لنفسه مثل الله)، متفرّد في تفرده حتى أن الكلمات التي تشير إلى غيره تعجز عن وصفه.

تكمن المعضلة الخفية في أن هؤلاء «الآخرين» المتماثلين الذين لا بد من أن يختلف المرء عنهم هم من يدفعونه ويضغطون عليه ويرغمونه على أن يكون مختلفاً. وفي هذا «المجتمع» يكون الفرد مجرد عضو من أعضاء كثيرين، مجرد إنسان من بين هؤلاء البشر الكثيرين الذين يحيطون به، ممن يعرفهم ومن لا يعرفهم، وهؤلاء البشر هم من يتوقّعون منه، ومن كل واحد غيره يعرفه أو يسمع عنه، أن يقدم دليلاً قاطعاً يثبت أنه فرد، يثبت أنه خُلق أو خَلق نفسه ليكون «مختلفاً عن غيره». فالامتثال هنا لواجب الانشقاق والاختلاف لا يجرؤ أحد على الانشقاق عنه ولا الاختلاف عليه.

ففي مجتمع الأفراد، لا بد من أن يكون كل عضو من أعضائه فرداً؛ وهنا على الأقل تنتفي عنهم صفة الفردية والاختلاف والتفرد، بل إنهم، على النقيض من ذلك، متماثلون تماثلاً كبيراً؛ فجميعهم لا بد من أن يتَّبعوا استراتيجية الحياة نفسها، وأن يستخدموا رموزاً مشتركة يسهل إدراكها وقراءتها فيما بينهم لإقناع غيرهم بأنهم يتَّبعون استراتيجية واحدة. فليس هناك من اختيار فردي في قضية الفردية، ولا صراع داخلي على صورة «أكون أو لا أكون».

وتكمن المفارقة في أن «الفردية» مسألة مرتبطة «بروح الجمع الغفير»، ووَفق مطلب يفرضه بالقوة جَمْع غفير. أن تكون فرداً يعني أن تشبه غيرك في هذا الجمع، بل في واقع الأمر أن تتماثل مع غيرك في هذا الجمع. وهذا الوضع يجعل الفردية «أمراً إجباريّاً عاماً» ومأزقاً يعانيه كل فرد، والمثير للدهشة والحيرة هو أن الفعل الوحيد الذي يجعل الفرد مختلفاً وفرداً أصيلاً بمعنى الكلمة، يتمثّل في سعيه بألا يكون فرداً. هذا إذا كان الفرد يستطيع الإقدام على ذلك الفعل، أي إذا استطاع أن يقبل بمواجهة عواقبه (الوخيمة).

واقع الأمر، أن هذه معضلة عويصة تُحيِّر العقل إذا كان للعقل وجود أصلاً! فلا عجب أن الحاجة الشديدة إلى الفردية تشغل فكرنا في النهار وتحرمنا النوم في الليل. فهذه المعضلة لا تُحيِّر العقل وحده؛ فهي ليست مجرد تناقضٍ منطقي، ولا ملكيةٍ فردية، ولا شاغلٍ خاص للفلاسفة الذين يثورون على ألوان التعارضات كافة والتناقضات السخيفة التي يستطيع أمثالنا

ممن يفتقرون إلى النزعة الفلسفية الكاملة أن يعيشوا معها في سلام، فلا نُلاحظ وجودها، وإذا لاحظناه، فلا يساورونا القلق. فالمعضلة التي نناقشها هي مهمة عملية تماماً، وتحقيقها يستوعب حياتنا، إذا جاز التعبير، من المهد إلى اللحد. فمجتمع الأفراد، أي مجتمعنا الذي خضع لسيرورة النزعة الفردية، يتطلب منّا أن نكون أفراداً، ونحن نرغب بحقّ، ونسعى بجدّ، لنكون أفراداً.

فما دام المعنى السائد لكلمة «فرد» هو «أن تكون مختلفاً عن غيرك»، وما دام ضمير المتكلم «أنا» هو ما يُستدعى ليبرز تفرّده واختلافه، فيبدو أن المهمة تستمدّ مرجعيتها من نفسها بطبيعتها. فلا يبدو لنا من خيار سوى أن نتعلم كيف نغوص في الأعماق، «داخل» أنفسنا، باعتبارها الملاذ الأكثر خصوصية وحصانة في عالم التجربة الذي يشبه السوق في ازدحامها وصخبها. إنني أبحث عن «ذاتي الحقيقية» التي أفترض أنها مَخفِية في العتمة التي تهيمن على فطرتي الأصيلة النقية من دون أن تؤثر فيها الضغوط الخارجية (ولا تلوّثها ولا تفسدها ولا تشوّهها). إنني أستخرج من هذه العتمة النموذج المثالي للفردية بُغية الكشف عن «أصالة نفسي»، و«اتّساقي مع ذاتي»، و«اتّساقي مع كينونتي الحقيقية». أحاول أن أسير على نهج هوسرل، وأقوم «باستكشاف فينومينولوجي» خاصّ ومتواضع داخل «ذاتيتي المتعالية» الأصيلة النقية الحقّة، عبر جهد شاقّ أطلق عليه هوسرل «الرد الفينومينولوجي»، أي «وضع العالم الخارجي بين قوسين»، أو إيقاف كل «غريب» عن الدخول من خارج الذات وحذفه وإسقاطه.

وهكذا ننصت في انتباه تام إلى همسات مشاعرنا وخلجات نفوسنا. وتبدو هذه الطريقة ناجعة؛ ذلك لأن المشاعر، بخلاف العقل المجرد غير المتحيّز الذي تشترك فيه البشرية جميعها أو على الأقل يمكن أن تتشاركه، إنما هي مشاعري أنا، مشاعري أنا وحدي، إنها مشاعر ليست مجرّدة من السمات الشخصية، فالمشاعر لا تمكن صياغتها في لغة «موضوعية» (كما ينبغي)، ولا يمكن أن نتشاركها مع الآخرين على أكمل وجه، ولذا فهي تبدو موطناً طبيعياً لكل ما هو خاص وفردي باقتدار، فالمشاعر ذاتية بطبيعتها، ومن ثَم فهي خلاصة «التفرد».

إننا نجتهد في الإنصات إلى أصوات «الداخل»، لكن قلّما نقنع قناعة حقيقيّة يقينية كاملة بأننا لم نخطئ سماع الأصوات، وأننا سمعنا منها ما يمنحنا القدرة على إعمال عقولنا وإصدار أحكامنا. إننا بكل وضوح نحتاج إلى شخص ما يساعدنا على فهم ما نسمعه، حتى وإن كان ذلك لمجرد طمأنتنا بأن ظنَّنا في محله، ومتى وُجدت الإرادة وُجد الطريق، ومن جدَّ وجد، ولو بعد حين. وما أكثر الراغبين في المساعدة في مجتمع الأفراد الذين يتطلعون إلى فرديتهم، ولا سيما الخبراء المعتمدين أو المستقلين الذين على استعداد كبير (بالثمن المناسب بالطبع) بأن يرشدونا إلى الأعماق المظلمة لأرواحنا حيث تقبع ذواتنا الأصيلة في سجنها، وحيث تصارع من أجل الخروج إلى النور. ولكن عندما نجد هؤلاء الخبراء ونستعين بهم (وندفع لهم أجرهم)، لا تنتهي مشكلاتنا، بل يبدو أنها تزداد وتتضخم وتتفاقم.

فها هو تشارلز جوينون يلخص ألوان السرور والمعاناة التي تصدر عن جولات استكشاف الذات، فيقول: «ثمة افتراض بأن البرامج المعدّة لمساعدة الناس على استكشاف ذواتهم الأصيلة تصدر عن مُثلٍ تحررية، لكنها تدفع الناس في الغالب إلى التفكير بطرق تؤكّد أيديولوجيّة مؤسسي البرامج. ومن ثَمّ فإن كثيراً ممن يبدؤون البرنامج وهم يعتقدون أن حياتهم فارغة وبلا هدف يشعرون في منتصف البرنامج بأنهم تائهون أو بأنهم «لا أمل فيهم» مهما بذلوا من جهد»[١].

فغالباً ما يتناقص الإبحار في اكتشاف الذّات ويتلاشى في سوق عالمي يبيع وصفات الفردية بالجملة، ويُقال لكل فرد «لن تجد أفضل من ذلك أبداً»، وإن كانت الأشياء المتماثلة المعروضة للبيع تنتجها المصانع بالجملة على نمط واحد وفق أحدث الصيحات. وهكذا تظهر الحقيقة المُرة؛ فالسمات الأقل شيوعاً بين الناس، السمات الشخصية الفردية الأصيلة، لا تكتسب قيمتها إلا بعدما تتحوّل إلى العملة الأكثر شيوعاً ورواجاً.

خلاصة القول أن الحرية فعل من أفعال التحرّر الشخصي وتوكيد

---

(١) انظر:

Charles Guignon, *On Being Authentic* (London: Routledge, 2004), p. 9.

الذّات، وهي تنطوي على تناقض طبيعي رافقها منذ ولادتها، هوّة لا قرار لها، وتناقض مزمن لا شفاء منه. فهذه الفردية تحتاج إلى المجتمع باعتباره مهدها وقِبلتها، وأي فرد يسعى إلى إدراك فرديته وهو ينسى تلك الحقيقة الحقة/ المحزنة أو يتجاهلها أو يستهين بها فسيعاني كثيراً من الإحباط. فالفردية مهمّة يُسنِدها مجتمع الأفراد إلى أعضائه، يسندها إليهم باعتبارها مهمة فردية تتحقّق على نحو فردي على يد أفراد يستخدمون إمكاناتهم الفردية. بيد أنّ مثل هذه المهمة تُناقض نفسها، وتفسد نفسها بنفسها، بل ويستحيل تحقيقها في واقع الأمر. وهكذا يكلّف مجتمع الأفراد أعضاءه بمهمة الفردية الشاقّة، لكنه يمدّهم بالوسيلة التي تعينهم على العيش مع استحالة تحقيقها، ألا وهي تجاهل الاستحالة الجوهرية المزمنة التي تواجه تحقيق هذه المهمة، حتى وإن فشلت محاولات تحقيقها باستمرار، وتفاقم الفشل على مرّ الزمان.

ظهر مصطلح «فرد» (Individual) في وعي المجتمع الغربي في القرن السابع عشر مطلع العصر الحديث. وكان لهذا المصطلح مهمة محددة، وإن كان الاسم الذي سمّيت به تلك المهمة آنذاك لا يعكس ذلك مباشرة. فكلمة «فرد» مشتقّة في اللغات الأجنبية من اللغة اللاتينية، وهي تعني في المقام الأول (مثل كلمة (A-tom) في اللغة اليونانية) عدم قابلية الشيء للتجزئة. إنها تشير، تحديداً، إلى حقيقة بسيطة مفادها أنه إذا عكف المرء على تقسيم البشرية بأسرها إلى وحدات تكوينية صغيرة حتى تتناهى في الصغر، فلن يتجاوز في تقسيمه الشخص البشري الفرد. فالإنسان الفرد هو الوحدة الصغرى التي يمكن أن نطلق عليها صفة «البشرية»، مثل ذرة الأوكسجين باعتبارها الوحدة الصغرى التي يمكن أن نطلق عليها سمات ذلك العنصر الكيميائي. إن الاسم وحدة (A-tom) لم يؤكد تفرّد حامله (ذلك لأن ذرات العنصر الواحد لا يمكن تمييزها من بعضها في نهاية الأمر). أما سمة التفرّد، أي كون المرء مختلفاً عن غيره (الهوية الذاتية (L'ipséité) بالمعنى الذي حدّده بول ريكور) بينما يظل هو عينه على مر الزمان (الهوية العينية (Mêmeté) بالمعنى الذي حدده ريكور)، فلا بد من أنها أُضيفت إلى الحقل الدلالي للمصطلح بعد سكّه، من خلال عمليات التأويل وتأمل السياقات التي جاءت فيها استخداماته الاجتماعية وانطوت عليه.

حدث كل ذلك في فترة لاحقة على سكّ المصطلح، وما إن تشكلت تلك الإضافات حتى أحكمت قبضتها، واستعمرت الحقل الدلالي للمصطلح بأسره، وهمّشت ما عداها، إن لم تكن طردته تماماً خارج الحقل الدلالي. أما اليوم فعندما نسمع كلمة «فرد»، قلّما يخطر ببالنا فكرة «عدم قابلية الشيء للتجزئة»، وربما لا يخطر ذلك ببالنا على الإطلاق، بل صارت كلمة «فرد» (مثل «الذرّة» في الكيمياء الفيزيائية) تشير إلى بنية معقدة غير متجانسة ذات عناصر يمكن فصلها ببراعة وتجميعها في وحدة واهنة وواهية من خلال الجمع بين قوى الجذب والطرد، في توازن دينامي متغير وهش على الدوام. فثمة تشديد على استقلال هذا الجمع المعقد وقيامه بنفسه، وعلى ضرورة تخفيف الصدمات المتواترة بين العناصر غير المتجانسة، وإحداث التناغم بين تنوّعهم واختلافهم المُحيِّر والمُربِك. وثمة تشديد أيضاً على ضرورة إنجاز المهمة داخل ذلك الجمع بأدوات متوفرة داخله. وهكذا فإنّ «الفردية» ترمز في المقام الأوّل إلى الاستقلال الشخصي الذي يُعَدّ حقّاً وواجباً في آن، فإذا قال المرء: «أنا فرد»، فهذا يعني قبل كل شيء أنه هو الشخص المسؤول عن فضائله ونقائصه، ومن شأنه أن يُنمّيَ فضائله ويتعهّدها، وأن يقلعَ عن نقائصه ويُصلحها.

إن الفردية مهمّة تمثّل منتجاً نهائيّاً للتحوّل المجتمعي الذي يتخفّى في صورة اكتشاف شخصي. وفي الأيام الباكرة لذلك التحوّل قال كارل ماركس في شبابه: «إنه مع غروب شمس الكون، يبحث البعوض عن مصباح أرضي». واقع الأمر أن سحر المصابيح الأرضية ارتفع عندما أظلم العالم الكوني، فكانت نشأة الفردية تنذر بإضعاف، وتداعي أو تقطيع، الشبكة الكثيفة للروابط الاجتماعية التي كانت تغلّف بإحكام كُلية الأنشطة الحياتية. لقد كانت تنذر بفقدان المجتمع للقوة أو الاهتمام، أو كليهما، اللازمين للتنظيم المعياري لحياة أعضائه. والأدقّ أنها كانت تنذر بانتهاء الوجود لنفسه ((An sich) في مصطلح هيغل) أو الوجود الاستعمالي (Zuhanden) في مصطلح هايدغر). فقد المجتمع قدرته المعهودة على القيام بهذا التنظيم الضابط بوصفه حقيقة اعتيادية عملية ومن دون وعي ذاتي، عندئذٍ سلّط المجتمع الضوء على قضية تشكيل الأفعال الإنسانية وتنظيمها باعتبارها مشكلة، وصوّرها على أنّها قضية تستحق الاهتمام والتأمل، وتناولها بوصفها

موضوعاً للاختيار والقرار والجهد الهادف. ولم يسلم من هذا الخلاف سوى مجموعة قليلة من الأعمال النمطية اليومية، وظلّت واضحة لذاتها لا تحتاج إلى برهان. فكان عالم الحياة يفقد وضوحه الذاتي و«شفافيته» اللذين ظلّ يحظى بهما في الماضي عندما كانت مسارات الحياة خالية من تقاطعات الطرق والحواجز المنتشرة التي لا بد من اجتنابها أو التحايل عليها أو إزالتها عن الطريق.

إن الطوّاف الذي يُجري جذوع الشجر في النهر يتبع التيار، فلا يحتاج إلى بوصلة، بعكس البحّار الذي لا يمكنه الإبحار في بحر فسيح طلق من دونها. فالأول يترك نفسه لتيار النهر، ويساعد في عملية الجريان من حين إلى آخر، بدفع جذوع الشجر بيديه إلى الأمام، أو بدفعها بمجداف، بعيداً من الصخور والجنادل والضفاف الرملية والحجرية. وأما البحّار فيتوه في البحر إذا انساق وراء التيارات المتغيّرة والرياح المتقلّبة؛ فلا بد من أن يتولّى القيادة، ولا بد من أن يحدّد وجهته، ولا بد له من بوصلة تدلّه على الطريق وزمن الوصول.

كانت فكرة «الفرد» الذي يبني نفسه بنفسه ترمز إلى تلك الحاجة ما إن تولّى بحّار عصر الحداثة زمام الأمور من طوّاف ماقبل الحداثة. لقد تراجعت «الجماعة» (Community)، كما أن نظامها المناعي الذي كان يحميها من المشكلات صارت مشكلة في حدّ ذاتها، فليس لنا أن نتجاهل اختيار الاتّجاه وضرورة الاستمرار في الاتّجاه الصحيح، «فحالة الأشياء» صارت «حالة من صُنعنا». ذلك لأن المجتمع «جماعة متخَيّلة» حلّت محلّ الجماعة الخفيّة عن الأنظار بضوئها الذي يخطف الأبصار، أو قُل إنّ المجتمع ظرف اجتماعي استغنى عن الخيال في خدمة الفحص الذاتي، ولم يكن ليبقى بعد استخدام الخيال في هذه المهمة. فكان هذا المجتمع يمثّل الضرورة الجديدة (عدم الاختيار) بوصفها حقّاً من حقوق الإنسان (التي بلغها بعد عناء).

إن «الجماعة» (Community) حقيقة كُلية نتذكّرها ما إن ظهر «المجتمع» (Society) ليسدّ الفجوة القيمية المعيارية الناجمة عن تراجعها. أما القوى القيمية الجديدة (المجتمعية لا الجماعية) فقد حصرت نفسها بوجه عام في تنظيم ذلك الفضاء الاجتماعي بما يسمح به الخيال، ونفضت يدها من

العلاقات بين الأشخاص، والفضاء الصغير الذي يشهد قُرب الأشخاص وتعاملهم المباشر. وهكذا صار من الممكن للأدوات الفعالة النافعة في التفاعل الشخصي أن توظَّف من دون قيود في «التنشئة الاجتماعية»، أي في التعاملات الإنسانية اليومية، ووضع الالتزامات وإلغائها، وتعزيز الروابط الإنسانية وتقطيعها، وفي اختيار استراتيجية تخدم كل هذه المهام.

ففي عالم التفاعل المباشر بين الأشخاص، تبرز الفردية وتتشكّل في التعاملات اليومية. و«الفردية» تعني قبول مسؤولية أصيلة تجاه مسارات التعاملات وتبعاتها. ولا يمكن تصوّر هذه المسؤولية من دون افتراض بأن أطراف هذه التعاملات لها حقّ الاختيار الحرّ. وربما يكون «الاختيار الحر» مجرد «خيالات» (كما يؤكد علماء الاجتماع منذ نشأة علم الاجتماع)، لكن افتراض الاختيار الحر يحوِّل تلك الخيالات إلى واقع «عالم الحياة» (Lebenswelt)، أي إلى «حقيقة اجتماعية» وفق نظرية إميل دوركايم، وإلى «أمر واقع» يشير إلى ضغط مهيمن تصاحبه عقوبات قسرية، إنه ضغط لا يمكن تهوينه أو الاستهانة به، أو مقاومته بنجاح، أو تجاهله بسلام. فمهما كان الاختيار الفردي حرّاً أو مغلولاً، فإن قاعدة الاختيار الحر وتعريف الأفعال كافة بأنها نتائج للاختيار الحر ليست على الأرجح مسائل تتعلق بالاختيار الفردي. ففي مجتمع الأفراد، كلنا جميعاً أفراد صوريون، أفراد بحكم القانون، القانون المكتوب، وغير المكتوب كذلك الذي لا يقل قوة عن القانون المكتوب، فكلنا جميعاً أفراد بحكم الضغط المنتشر المتواصل المهيمن الذي تمارسه «الحقيقة الاجتماعية».

على الرغم من أن الحقّ في الاختيار الحرّ وواجب الاختيار الحر هما من المسلّمات القاطعة الواضحة للفردية، فإنهما لا يكفيان لضمان استخدام حق الاختيار الحر، وبالتالي لضمان ملاءمة ممارسة الفردية مع النموذج الذي يحتاج إلى واجب الاختيار الحر؛ فكثير من الناس في أغلب الأحيان يجدون ممارسة الاختيار الحر بعيدة المنال.

يعرض جيريمي سيبروك تصويراً حيّاً للمأزق الذي يواجه فقراء العالم الذين غالباً ما يتعرّضون للإجلاء عن أرضهم، ويُرغمون على البحث عن أرزاقهم في الأحياء الفقيرة المتزايدة على مشارف التكتلات السكانية في

المدن الكبرى. يقول سيبروك: «الفقر في حركة دائبة، ليس لأن الثروة تطارده، بل لأنه يتعرض للإجلاء عن مناطق داخلية نائية مستنزفة تغيرت أحوالها». ويواصل سيبروك تصويره الحي قائلاً:

> إن الأرض التي كانوا يحرثونها، تلك الأرض التي أدمنت الأسمدة والمبيدات، لا تدر فائضاً يمكن بيعه في السوق. وقد تلوّثت المياه، وانسدّت قنوات الري، وتلوّثت مياه الآبار، وصارت غير صالحة للشرب. كما أن الحكومات استولت على الأرض من أجل المصايف والمنتجعات وملاعب الغولف، أو من أجل زيادة صادرات المنتجات الزراعية تحت ضغط خطط الإصلاح الاقتصادي... ولم تلقَ المباني المدرسية أية إصلاحات، وأُغلقت الوحدات الصحية. أما الغابات التي كان الناس يجمعون منها الحطب والفاكهة والخيزران فقد صارت مناطق محظورة يحرسها رجال في زي مميز لشركات خاصة شبه عسكرية[٢].

هؤلاء الأبطال الذين يصوّرهم سيبروك يُلقى بهم في أدنى دركات السلم الذي يحدّد الدرجات التي يتبوّؤها البشر كافة في مجتمعنا الذي يخضع باستمرار لسيرورة النزعة الفردية. إنهم «الطبقة الدنيا العالمية» التي حزمت أمتعتها إلى مدن آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية التي لا ترحّب بهم. ونحن نستقبل هذه الأخبار بضمير مرتاح، فهم يبقون على مسافة نفسية آمنة من أذهاننا المنشغلة عادة بطالبي اللجوء الذين يجري تهريبهم في الليل إلى شواطئنا، ومن كاميراتنا التلفزيونية المنشغلة برجال الشرطة البواسل الذين يطوّقون «المهاجرين غير الشرعيين»، ويرحّلونهم إلى أقرب معسكرات للاجئين. إنهم حثالة البشر ونفايات التجارة الحرّة العالمية والتقدّم الاقتصادي الذي يحقّق عندنا ملذّات الثراء الفاحش، بينما يُلقى بنفايات الفقر والذل المسكوت عنه عند الآخرين، وينشر المخاوف والهواجس في كل مكان. فإذا طُلب إلى هؤلاء الناس أن يتحدّثوا عن التقدّم الذي أحرزوه

---

(٢) انظر:

Jeremy Seabrook, "Powder Keg in the Slums," *Guardian,* 1/9/2004, p. 10.

انظر أيضاً:

Jeremy Seabrook, *Consuming Cultures: Globalization and Local Lives* (Oxford: New Internationalist, 2004).

في سباق «الفردية»، أو أن يمعنوا النظر فيها باعتبارها مهمتهم، لربما وجدوا في هذا الطلب مزاحاً بذيئاً قاسياً. وإذا حاولوا أن يفهموا ما ترمز إليه تلك الكلمة الغريبة التي يُقال لها «الفردية»، لربما عجزوا أن يربطوها، في تجربتهم الحياتية، إلا بألم الوحدة، والهجران، والعيش بلا مأوى، وعداء الجيران، واختفاء الأصدقاء الذين يمكن الثقة بهم والتعويل عليهم، والنفي من أماكن يتمكن أناس آخرون من السير فيها، والإعجاب بها، والاستمتاع بها كما يشاؤون.

واقع الأمر، إن أغلبنا يرى في هؤلاء الناس أشباحاً من الفضاء الخارجي، فمصيرهم لا يقع في آفاقنا ولا في دروب حياتنا. بيد أن ذلك لا يعني أن مأزق المنبوذين لا علاقة له بوضع المحظوظين الذين تمكّنوا من الفرار من قدرهم، وربما نتصوّر «الطبقة الدنيا العالمية» باعتبارها بقايا وفضلات تسقط من محلول مشبع بمواد ذائبة لا تعدو أن تكون رواسب صلبة. ذلك المحلول هو «المجتمع الخاضع لسيرورة النزعة الفردية» الذي ننتمي إليه جميعاً، والمواد الذائبة هي العوائق المتراكمة على طريق الانتقال من الفردية بحكم القانون إلى الفردية بحكم الواقع. والعامل المساعد الذي يدفع إلى الترسب هو «سيرورة النزعة الفردية» التي تستهدفنا جميعاً ولا مناصّ منها.

إن كل عضو من أعضاء المجتمع الخاضع لسيرورة النزعة الفردية يواجه بعض العوائق في طريقه إلى الفردية بحكم الواقع. فالفردية بحكم الواقع ليست سهلة المنال، بل يصعب الحفاظ عليها. ففي ظلّ التغير السريع للسمات المعهودة للهوية وعدم الاستقرار المزمن لاختياراتها المفضّلة، صار طلب الفردية يعني صراعاً لا ينتهي. فكلنا الآن نمثّل شخصية أليس حين حذّرها لويس كارول، وحذر كل واحد منا، في روايته **أليس في بلاد العجائب**: «هنا، والآن، تأمّلي، الوقت يلتهم كل الجري الذي يمكنك أن تجريه، لتجدي نفسك في الموضع نفسه. فإذا أردت أن تصلي إلى مكان آخر، لا بد من أن تجري على الأقل ضعف السرعة التي تجري بها الآن!» فالجري وراء سراب الفردية يستحوذ علينا، وثمّة رموز وعلامات جديدة للتميّز تعرض نفسها علينا، وتعد بأخذنا إلى أهدافنا، وبإقناع كل من نقابله في الشارع أو من يزور بيوتنا أننا وصلنا بالفعل إلى هذا التميّز، لكن هذه

الرموز والعلامات تسحب البساط في الوقت نفسه من تحت الرموز والعلامات التي وَعَدتنا بأن تحقّق لنا الشيء نفسه منذ شهر أو يوم مضى. ففي الجري وراء الفردية، لا وقت للراحة والاسترخاء.

هذه المعضلات والمشكلات التي توجدها المجتمعات لأعضائها تتناغم عادة مع استراتيجيات وأدوات حلّها التي تحظى أيضاً بتأييد المجتمع. فالنزعة الاستهلاكية استجابة للتحدّيات التي يمثّلها مجتمع الأفراد، ويتلاءم منطق النزعة الاستهلاكية مع احتياجات الرجال والنساء الذين يجاهدون في سبيل تشكيل فرديتهم والحفاظ عليها وتجديدها، ولا سيما القدرة على التعامل مع معضلة الفردية التي ذكرناها آنفاً. فربما يكون سهلاً (وليس مريحاً ولا آمناً) أن يُظهر المرء تفرّدَه في مجتمع يعج بالأنماط الجامدة والأعمال الاعتيادية الرتيبة، ولكن ليس من السهل في مجتمع يفرض على جميع أعضائه وعلى كل واحد منهم أن يتفرّد. ففي انعكاس مثير للقواعد البراغماتية، صار الامتثال العام للقاعدة يلبّي متطلّبات الفردية. وهكذا فإن الامتثال الذي كان يُتهم من قبل بقمع الحرية صار أفضل صديق للفرد، بل والصديق الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه.

إن الآليات التي تعمل من خلالها السوق الاستهلاكية تتحدّى المنطق، ولكن المنطق الذي تتحدّاه ليس منطق الصراع الإشكالي المتأصل من أجل الفردية. فالإعلان التلفزيوني الذي يقول: «كن على طبيعتك واختر مشروب البيبسي» تتردّد فيه أصداء تلك المعضلة في صراحة يرحّب بها أغلب المستهلكين المحتملين ويعترفون لها بالجميل. فالصراع من أجل التفرّد صار الآن المحرك الرئيس للإنتاج والاستهلاك الجماهيريَّيْن. ولكن توظيف رغبة التفرد في خدمة سوق استهلاكية جماهيرية (والعكس) يتطلّب من الاقتصاد الاستهلاكي أن يكون استهلاكاً لأشياء ينتهي عمرها بسرعة، وينقضي استعمالها في الحال، وتنتهي دورتها بسرعة، ومن ثَم فإنّ الاقتصاد الاستهلاكي هو أيضاً اقتصاد الفضلات والنفايات. ففي هذه الأيام، يُقاس التفرّد بالاختلاف بين «الأحدث» و«الأقدم»، أو بين سلع اليوم وسلع الأمس التي ما زالت «حديثة»، وموجودة على أرفف البيع. ويعتمد النجاح والفشل في اللهاث وراء التفرّد على سرعة العدَّائين، وبراعتهم في التخلّص السريع من الأشياء التي خرجت من الدوري الممتاز، على الرغم من أنّ مصمّمي

المنتجات الاستهلاكية الجديدة المعدّلة يَعِدون بفرصة أخرى للمتنافسين الخاسرين الذين استُبعدوا من السباق.

وفي نصيحة معتادة لكل من تستحوذ عليهم الرغبة في أن يسبقوا غيرهم بخطوة أو خطوتيْن، يخاطب أحد كُتّاب الموضة في صحيفة **الأوبزرفر** اللاعبين في الدوري الإنكليزي الممتاز قائلاً: «إن لم تكونوا قد أنفقتم أموالكم بسخاء وجذبتم الأنظار إليكم بسجاد مارني، وأريكة كابلليني، وورق الجدران رالف لورين، وكؤوس خمر جون روشا، فلا تيأسوا! فها هي سوزان كليمنتس وزوجها إيناسيو ريبيرو، ثنائي الموضة في لندن، قد ابتكرا «تشكيلة متنوعة لبيتكم» تشمل سجادة بسعر ١٩٩جنيهاً إسترلينياً، وشاشة تليفزيونية بسعر ٤٩٩ جنيهاً إسترلينياً، كرسياً رائعاً ومريحاً للغاية بسعر ٩٤٩ جنيهاً إسترلينياً»[٣]. وبالطبع ليس هذا عرضاً يستهدف من لا يملكون سيولة نقدية كافية وبطاقات ائتمان، بل إن هذا العرض يزفّ أخباراً سارّة إلى أصحاب الأرصدة البنكيّة الكافية، وينغّص على بقية الناس عيشتهم، فأولئك الناس اقتربوا من هاوية تجعل منهم حثالة «المستهلكين المعيبين» الذين يلتهمهم الثقب الأسود في قاع «الطبقة الدنيا».

إن العَبَّارات من شاطئ «الفرد بحكم القانون» إلى شاطئ «الفرد بحكم الواقع» تفرض تذاكر باهظة الثمن، ناهيك بإنفاق المزيد من المال لاستئجار مكان للتخييم على الشاطئ الآخر. وعندما يجد ماراثون الفردية رعاية من الأسواق الاستهلاكية، فإنه يستمد الحاجة إليه وقوّته الدافعة من الفزع الذي ينتاب المرء عندما يشعر أن حشد العدَّائين الذين يلهثون وراءه سيُمسكون به ويلتهمونه. ولكن إذا أراد المرء أن يدخل في السباق ويستمر فيه، فهو يحتاج بدايةً إلى أن يشتري «أحذية خاصّة بالماراثون»، وهي أحذية يرتديها، وهنا تظهر المفاجأة، العداؤون كافة أو يعتبرون الحصول عليها واجباً لا بد من القيام به، فالفردية في مجتمع الأفراد تحتاج إلى المال، بل إلى مال كثير. والسباق الذي يشهد سيرورة النزعة الفردية جعل من نفسه منطقة محظورة الدخول، فلا يسمح بالدخول إلا لأهل الاستطاعة. وكما في الحلقات

---

(٣) انظر:

Observer Magazine (29 August 2004), p. 35.

المتتالية من البرنامج التلفزيوني «الأخ الأكبر»، تزداد أعداد الناس الذين يتعرضون للاستبعاد وحظر الدخول إلى كل دورة من دورات السباق.

لا عجب في أن سيرورة النزعة الفردية تبعث على سخط الساخطين، فإذا كانت هذه السيرورة تنتج مستهلكين سعداء، فإنها تنتج أيضاً وبالكفاءة نفسها، ولكن برغبة أقل في الدعاية والإعلان، أناساً غير مؤهّلين لحضور الحفل الاستهلاكي ودخول سباق الفردية.

يتأثر بذلك المجتمع الفردي (ولنتذكر أن فكرة «المجتمع الفردي» في كوكب يشهد عولمة سريعة لا بد من استخدامها بحذر)، بل إن أكثر المجتمعات ثراءً تتأثر بذلك. فها هو ريتشارد رورتي يتأمّل التحوّل الذي طرأ على المجتمع الأمريكي في الآونة الأخيرة، ويذهب إلى أن «احتواء الطبقة العاملة في نمط الحياة البرجوازية» تبعه «احتواء الطبقة البرجوازية في نمط حياة الطبقة العاملة»؛ ذلك لأن دَخْلَ كثير من أسر الطبقة الوسطى لا يوفر لها «إلا عيشة الكفاف المهينة»، عيشة محفوفة «بمخاوف انخفاض الأجور، وخفض العمالة، والعواقب الكارثية لمجرد ظرف مرضي قصير»[٤]. بيد أنّ هذا الاستقطاب الذي تنطوي عليه الخصخصة العنيفة لأهداف الحياة وفردنتها له أبعاد تمسّ الكوكب بأسره، ففرص عبور الفجوة بين الفردية بحكم القانون والفردية بحكم الواقع غير متكافئة تماماً في أنحاء الكوكب. وما دامت حكومات الغرب المترف تنفق ٣٥٠ مليارَ دولار كل عام لدعم تربية الحيوانات، فإن أبقار أوروبا أفضل حالاً من نصف سكان العالم. وهذه مدينة لندن تبلغ مساحتها ١٥٠٠ كيلومتر مربع، لكن المعهد الدولي للبيئة والتنمية قدَّر إنها لا بد من أن تستخدم أرضاً تقترب مساحتها من المساحة الكلية للأراضي البريطانية الصالحة للزراعة بهدف تأمين ما يحتاج سكانها إلى استهلاكه، وبهدف التخلص من النفايات التي يخلّفونها[٥]، أما الفرد العادي في مدن أمريكا الشمالية فيستخدم لمعاشه مساحة تبلغ ٤,٧

(٤) Richard Rorty, *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America* (Harvard: Harvard University Press, 1997), pp. 83ff.

(٥) انظر:
Nicky Chambers, Craig Simmons and Mathis Wackernagel, *Sharing Nature's Interest: Ecological Footprint as Indicator of Sustainability* (New York: Earthscan, 2000), p. 134.

هكتارات، في حين أن الفرد العادي في مدن الهند لا بد من أن يكفي نفسه بمساحة لا تزيد عن ٠,٤ هكتار. فكلما زادت جودة الحياة، زاد «الأثر البيئي» الذي تتركه المدينة في الكوكب الذي نعيش عليه جميعنا. وهكذا تحتاج لندن إلى أرض تبلغ ١٢٠ ضعف مساحتها، في حين أن مدينة فانكوفر [جنوب غرب ولاية كولومبيا البريطانية] التي هي من أكبر المناطق الحضرية من حيث جودة الحياة، لا يمكنها أن تدبّر حالها من دون مجال حيوي يبلغ ١٨٠ ضعف مساحتها.

لقد وصل الاستقطاب إلى درجة متطرفة؛ فما زال من الممكن رفع جودة الحياة لأهل هذا الكوكب إلى مستوى أغنى البلدان في العالم الغربي. يقول جون ريدر: «إذا عاش كل واحد على كوكب الأرض في رغد وراحة مثلما يعيش المواطن العادي في أمريكا الشمالية، فلن نكون بحاجة إلى كوكب واحد، بل إلى ثلاثة[٦] حتى نتمكن من توفير سبل العيش لأهل الأرض». أما العثور على كوكبين آخرين إضافة إلى الكوكب الذي نعيش عليه فهو أمر غير وارد، ولا يمثل إمكانية لإحداث تكافؤ الفرص لأهل الكوكب في إطار المجتمع الذي يخضع لسيرورة النزعة الفردية.

من هذا المنطلق، تظل الفردية امتيازاً للصفوة، ومن المحتمل أن تظل كذلك إلى زمن طويل. إنها امتياز داخل كل مجتمع شبه مستقل يشهد لعبة توكيد الذات عبر انفصال المستهلكين القادرين «المتحرّرين»، الذين يسعون إلى تشكيل فرديّتهم الفريدة وإعادة تشكيلها من «النسخ المحدودة» لأحدث التصميمات الراقية، عن الحشد المجهول الذي يمثّله الناس «العالقون» و«المحصورون» في هوية لم يختاروها، ولم يطرحوا الأسئلة حولها، هوية مُسندة إليهم أو مفروضة عليهم، لكنها على كل حال هوية «محددة تحديداً بالغاً». والفردية امتياز على نطاق كوكب ـ كوكب مقسّم بين جيوب فيها خدمة شبكات تعمل على تسهيل الدخول إليه عبر اتصالات خارجية، كما تعمل على قطع الاتصالات عند الطلب، وبضغطة زر واحد، فتحل محلّ

---

(٦) John Reader, *Cities* (London: Heinemann, 2004), p. 303.

ورد في:

Mathis Wackernage and William Rees, *Our Ecological Footprint: Reducing Human Impact on Earth* (Gabriola Island, BC New Society Publishers, 1996), pp. 13-14.

الشبكات الكثيفة للروابط الإنسانية التي كانت تُنسج من الحقوق والواجبات الثابتة الراسخة، وصار قدوم الفردية، من الأطراف المترامية، ينذر باختفاء شبكات الأمن المعهودة بدلاً من حرية الحركة والاختيار.

وللأسباب التي ذكرناها آنفاً، لا يمكن توفير الحياة التي تستمتع بها الجيوب المحظية بالامتيازات الخاصة لتشمل الكوكب بأسره. فالشكل الاستهلاكي الذي يتّخذه «التحرّر الفردي» يقاوم ذلك مقاومة لا نظير لها، ولنا أن نتساءل عن المدى الذي يمثّل فيه الحرمان من الفردية شرطاً أساساً لاستمتاع البعض بالفردية، وما إذا كانت الفردية في صورتها الحالية امتيازاً خاصّاً لا غير.

فمن المتوقّع أن الكثرة التي تستبعد فرص التحاقها بالفائزين، بل وربما تعتبرها منعدمة، ستقتنع بأن المقاومة العنيفة ضدّ «الفردية» وكل ما يرمز إليها ليست خياراً معقولاً فحسب، بل ونتيجة «طبيعية» للمأزق الذي يعيشونه. فالأصولية، بمعنى التشبث بهويّة موروثة أو مسندة، أو كلتيهما، ابنة طبيعية وشرعية لسيرورة النزعة الفردية المفروضة على أنحاء الكوكب كافة. ويقول وليام كافانو: «إن معتقدات جيم جونز وأسامة بن لادن عن العالم هي جزء مهم من مشكلة العنف في القرن الحادي والعشرين، ولا يقل عن ذلك أهمية الحماسة التبشيرية التي يُعرض بها على عالم جائع، أو تُفرض عليه، كُلٌّ من «التجارة الحرة»، والديمقراطية الليبرالية، والهيمنة الأمريكية»[7].

إن الهوية من أجل الهوية صفقة خاسرة . . . هذا ما قد يقوله تشارلز كلارك إذا انتقل، بالتعديل الوزاري الجديد، من وزارة التعليم إلى وزارة الهوية. فهذا الرجل تحدّث عن التعليم بما فيه الكفاية، ووجد (كما يقول ريتشارد إنغرام في حسّ لاذع) أن «الغاية النهائية من المدارس والجامعات تتمثّل في زيادة معدّل النمو الاقتصادي، ومساعدتنا على التنافس مع شركائنا الأوروبيين». ناهيك بمساعدة الحكومة للفوز في الانتخابات! أما التاريخ القديم والموسيقى والفلسفة، وما إلى ذلك من المجالات التي تزعم أنها

---

(٧) William T. Cavanaugh, "Sins of Omission: What "Religion and Violence" Arguments Ignore," *Hedgehow Review: Critical Reflections on Contemporary Culture,* vol. 6, no. 1 (Spring 2004), p. 50.

تعزّز التنمية الشخصية لا المصالح الاقتصادية والسياسية، فقلما تضيف إلى أرقام النموّ ومؤشّرات القدرة التنافسية. ففي العالم الواقعي الذي يشبه الصفقات، عالم يلهث وراء الربح الفوري، تمثّل إدارة الأزمة والحدّ من الدمار، وكل شيء لا يثبت نفعه الأداتي، صفقة خاسرة.

أغلب الظن أن المعلمين، الأكاديميين وغيرهم، سيتّبعون ريتشارد إنغرام في احتقاره وسخريته من الموقف الرخيص الذي أبداه كلارك. بل وسيؤكد كثير منهم، وربما جميعهم، أن التعليم من أجل التعليم هو ما يحفظ كماله ومثاليّته، وأن أية محاولة لتسخيره لأغراض أخرى إنما يقلل من شأنه ومكانته. ولكن إذا كان من المتوقّع أن يشارك المعلمون إنغرام احتقاره للتعليم الأداتي، فليس من المتوقع أن يتخذ أغلبية طلابهم الموقف نفسه. فأغلب الطلاب يرون التعليم مدخلاً إلى الوظائف في المقام الأول، وكلّما اتسع، وازداد سحر جوائزه في نهاية المشقة والعناء، كان أفضل. وربما يصف كارل ماركس هؤلاء الطلّاب، إذا أسقطنا رؤيته الماضية على «سياسة الحياة» الحاضرة، بأنهم يصنعون حياتهم (مثلما نصنع حياتنا)، ويصنعون تاريخهم المشترك (وتاريخنا كذلك)، ولكن في ظروف ليست من اختيارهم (ولا من اختيارنا)، فالكلمة العليا والأخيرة للظروف عندما يتعلّق الأمر بالتعليم.

ليس معنى التعليم هو الحالة الوحيدة التي تتباين فيها تصوّرات «الطبقات المعلِّمة» (أو العالمة بحقائق الأمور بوجه عام) و«الطبقات المتعلمة» (أو «الشعب» و«العامة»). ولا عجب في ذلك، ولا سيما إذا أخذنا بعين الاعتبار الاختلاف بين الأُطر التي تُنسج فيها أنماط الحياة المختلفة لهذه الطبقات، وكذلك الاختلاف بين التجارب الحياتية التي يتدبرونها (إذا تدبروها أصلاً!).

كان كارل ماركس رجل نظرية، وما أكثر شكواه من الهوة الكبيرة بين النظرية والممارسة. أما لينين الذي نصَّب نفسه تلميذاً له فكان رجل ممارسة، وما أكثر تقريعه «للنخبة المثقفة» على انعزالها المشين عن «العامة». ولا شك في أن هذه المناسبات البارزة للشكوى والتقريع كانت ترتبط بخطاب الهوية ووقائع الحروب التي خاضها الناس في سبيل الهوية والاعتراف بها.

لقد تغنّت الطبقات العالمة بحقائق الأمور بالهوية، وهي تشكّل الأساس الواضح الانعكاسي للنخبة العولمية الناشئة المتجاوزة للأقطار، وينشغل أعضاؤها بتركيب هوياتهم وفكِّها وإعادة تركيبها، وتغمرهم الفرحة عندما ينجحون في ذلك كل يوم في يسر وبثمن زهيد. ويميل المهتمون بالشأن الثقافي إلى وصف هذه الممارسة بـ«التهجين»، ومن يمارسونها بـ«الهجين الثقافي». فقد تحررت هذه الطبقات العالمة بحقائق الأمور من الروابط المحلية، وصارت تتنقل في يسر عبر شبكات الفضاء الإلكتروني، وهي تتعجب من عدم احتذاء الطبقات الأخرى بها، وتغضب من تردّدها في الاحتذاء بها. وعلى الرغم من كل هذا العجب والغضب، ربما تزداد جاذبية «الهُجْنَة»، ويشعر من يقتدون بالهُجنة ويقدرون عليها بحالة من الرضى وتقدير الذات عندما لا يحذو «الآخرون» حذوهم ولا يقدرون على الاحتذاء بهم.

«التهجين» ظاهره «رحمة المزج»، وباطنه «عذاب الفصل». وهذا الفصل ربما يكون الوظيفة الجوهرية التي تجعل التهجين نمطاً محموداً ومستحباً للوجود ـ في ـ العالم. فالتهجين يفصل الهجين عن أيّ أصل محدّد، فما من سلسلة نسبٍ بعينها يمكنها أن تدّعي حقوق ملكيّة حصرية للمنتَج، وما من جماعة يمكنُها أن تفرض رقابة سيّئة على اتّباع المعايير، وما من ذرية تضطر إلى أن تدين بالولاء للمعارف والتقاليد المتوارثة. «فالتهجين» إعلان للحكم الذاتي، بل إنه إعلان للاستقلال، وربما يتبعه إعلان للسيادة في الممارسات. أما تخلّف «الآخرين» وخضوعهم لانتماءات عرقية محددة ومنغلقة فيعزز إعلان الاستقلال وتحقيق الممارسات.

«الثقافة الهجينة» صورة مجازية تضفي رونقاً أيديولوجيّاً ظاهريّاً على التحرّر المتحقّق أو المزعوم من المحلية، إنها تدور في جوهرها حول حرية نالها بعض الناس بعد عناء وعكفوا على رعايتها، إنها حرية دخول الحدود والخروج منها في عالم تقطعه الأسوار من كل مكان، وينقسم إلى أجزاء منعزلة ثابتة لها سيادتها. وعلى منوال النخبة العولمية الجديدة التي اجتازت الشبكات المتجاوزة للأقطار، وصارت تسكن «اللاأماكن»، تبحث «الثقافة الهجينة» عن هويتها في «عدم الانتماء»، في حرية لا تقيم وزناً للحدود التي تقيّد حركة من هم أقل مكانة ونفوذاً («المحليين»). فالهجين الثقافي يرغب في الشعور بأنه في «بيته» في كل مكان حتى يتحصّن من البكتيريا الخبيثة التي تمثّلها الحياة المحلية.

هذه الفكرة تصيب مناصري المعنى المألوف لكلمة «هوية» بحيرة شديدة. فهل هي هوية غير متجانسة، هوية عابرة مفكّكة ومتقلبة تماماً؟ ولا شك في أنّ من تربوا على الكلاسيكيات الحديثة عن الهوية، مثل أعمال سارتر وريكور، سيجدون أن تلك الفكرة تمثّل تناقضاً صارخاً في معنى الهوية. فأما سارتر فوجد في الهوية مشروعاً لا ينتهي، وأما ريكور فوجد فيها مزيجاً من الهوية الشخصية التي تفترض التماسك والاتساق، والهوية العينية التي ترمز إلى الاستمرارية، وهي سمات ترفضها «الهوية الهجينة» كل الرفض. بيد أن المعنى المألوف جاء على مقاس الأمة/الدولة وبقاء الأمة، وينسحب ذلك على التعريف الذاتي «للطبقات العالمة بحقائق الأمور» والدور الاجتماعي الذي قاموا به أو ادّعوه (أو كليهما)، وإن كانوا هجروه الآن تماماً.

واقع الأمر أن فكرة «الهوية» كان يمزقها تناقض داخلي متى طُرحت للنقاش، فهي توحي بنوع من التميّز ما يلبث أن يتلاشى عند تأكيده. فكانت الهوية تشير إلى تماثل لا يمكن أن يتشكّل إلا من خلال أوجه الاختلاف. وهكذا تتحوّل الهوية من وجود استعمالي له غاية (في التعبير الألماني (Zuhanden) إلى وجود معطى (Vorhanden)، إنها تجذب الانتباه عند طرح مسألة الفردية أو الانتماء، أي تنطوي على «أهمية موضوعية» (Topical Relevance) بالمعنى الذي حدّده ألفريد شوتس. وهي تواجه بذلك خياراً مزدوجاً: أن تدعم طلب التحرّر الفردي أو طلب العضوية في كيان جَمْعي يعلو فوق الخصوصية الفردية. وهذا البحث عن الهوية يتجاذبه على الدوام اتجاهان معاكسان، وهو يجري تحت إطلاق للنار في اتجاهات متقاطعة، وبضغط من قوّتين متعارضتيْن. فثمّة وثاق مزدوج تتقيّد به الهوية المزعومة أو المطلوبة أو كلتاهما (الهوية بوصفها مشكلة وبوصفها مهمة)، وليس بوسع الهويّة إلا أن تصارع من أجل تحرير نفسها من هذا الوثاق من دون نجاح. إنّها تصارع بين حدّين متطرّفيْن: الفردية والانتماء الكلي. فأما الفردية فيتمنّاها المرء ولا يدركها، وأما الانتماء الكلّي فهو بمثابة ثقب أسود يبتلع كل ما يقترب منه. ومتى اختار المرء الهوية وجهته، فسيتأرجح حتماً بين الحدّيْن.

لكل ما سبق، ربما تنطوي الحرية على أخطار قاتلة لكل من الفردية

والجماعية، وإن كان كل منهما يُلجأ إليها سلاحاً لإثبات نفسه. فالطريق إلى الهوية معركة مستمرة وصراع لانهائي بين الرغبة في الحرية والحاجة إلى الأمن، إنه طريق محفوف بالخوف من الوحشة ورهبة العجز وفقدان القدرة على الفعل. وهكذا فإن «حروب الهوية» لا تسفر عن نتيجة حاسمة، بل إنها حروب خاسرة بكل الاحتمالات، وستظلّ «قضية الهوية» أداة هذه الحروب وهدفها الظاهر التمويهي.

ففي مغامرات النخبة المثقّفة غير المتجانسة (العولمية) يمثّل «التهجين» بديلاً للاستراتيجيات القديمة التي كانت ترمي إلى «الاستيعاب». فالتهجين صورة معدّلة تتلاءم مع الظروف المتغيرة التي يشهدها عصر ما بعد التراتبية الحديثة في مرحلة السيولة. إنه صفقة مجملة تشمل «التعددية الثقافية»، بمعنى «إعلان التسوية بين الثقافات، وتأسيس المساواة بينها، مثلما يصاحب استراتيجية «الاستيعاب» رؤية للتطور الثقافي وتراتبية الثقافات. فالحداثة السائلة تكتسب «سيولتها» من تجاوزها لفكرة التراتبية، وهكذا فإن المراتب الأصيلة أو المفترضة لعلوّ الشأن ودنوّه تتآكل وتذوب بعدما كان منطق التقدّم المهيمن يضفي عليها بنية قاطعة. أما المراتب الجديدة فتبلغ من الميوعة وسرعة الزوال ما يحول دون اتخاذها شكلاً صلباً مميزاً، ومن دون الاحتفاظ بشكل محدد زمناً طويلاً يجعل منها إطاراً مرجعيّاً لتشكيل الهوية. وهكذا صارت الهوية شيئاً يضفيه الفرد على نفسه ويعزوه إلى نفسه، فغدت الهوية محصّلة الجهود التي يبذلها الفرد وحده وينشغل بها، لكنها محصلة مؤقتة من دون عمر افتراضي محدد، وإن كان قصيراً في أغلب الظن.

يذهب داني روبير دوفور إلى أن «المرجعيات الكبرى» كافة التي شهدها الماضي ما زالت متاحة للاستخدام في الحاضر، ولكن ليس لأي منها سلطة كافية فوق غيرها تمكّنها من فرض نفسها على الباحثين عن مرجعية[8]. وهكذا يرتبك أهل العالم الحديث السائل ويتيهون في الأرض بين أصوات متنافسة عديدة تدّعي كلمة الحق، من دون أن يعلو صوت واحد ووحيد في هذا التنافر ويسمع له الجميع. فليس بوسعهم، مهما بذلوا من جهد جهيد،

---

(٨) Dany-Robert Dufour, *L'Art de réduire les têtes: Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalism total* (Paris: Denoël, 2003), p. 69.

أن يجدوا «صوتاً جمعياً يمكن الوثوق به» («فيحمل عنا ما لا طاقة لنا به عندما نكون وحدنا، ويكفل لنا، عندما نواجه الفوضى، نوعاً من الثبات والدوام - ثبات ودوام للأصل والهدف والنظام»[٩]. بل إنهم مضطرون إلى قبول بدائل لا يمكن الوثوق بها، بدائل مغرية تمثّل لقطات متحركة في عالم لا يعرف الثبات، فيحلّ الاشتهار محلّ الالتزام بالقيم والمعايير، ويتصدّر المشهد نجوم ومشاهير لا تدوم شهرتهم، وأحاديث آنية عابرة يخرجها من قلب الظلام والصمت نور كشاف أو ميكروفون بيد أحد المراسلين التلفزيونيين، ثم تختفي من بؤرة الضوء وعناوين الأخبار الرئيسة بسرعة البرق.

إن «التهجين» يرمز إلى حركة تتجه نحو هوية «غير ثابتة»، بل و«غير قابلة للثبات». ففي الأفق البعيد اللانهائي تلوح هوية لا يحدّدها سوى تميّزها من غيرها، من كل هوية معلومة ومعروفة ومعترف بها وثابتة. ومع ذلك، تظلّ هوية «مناصري التهجين» تعتمد دائماً على تلك الهويات «الأخرى»؛ فهي لا تملك نموذجاً خاصاً محدداً تتبعه لتضاهي غيرها من الهويات وتتجاوزها. فالهوية في الأساس مصنع لإعادة المعالجة والتدوير، إنها تعيش على الدَّين، وتقتات على الاقتراض. فلا تستطيع أن تبني/تديم تميّزها إلا بسعي حثيث دائم يرمي إلى تعويض عيوب قرض من القروض بمزيد من الاقتراض. ولا يمكن تعويض غياب هدف محدد لها إلا بمزيد من العلاقات الثقافية وسعي جاد لتقليل الخسائر والانفتاح على الخيارات المتاحة كافة.

إن «الثقافة الهجينة» تتجاوز الثقافة في النظرية والممارسة، وستظل كذلك ما دام أنصارها الذين يعتَلُون قمم الهُجْنة المتجاوزة للثقافات يصورون «الثقافات» التي تحدّد طرق حياة «غيرهم من الناس» باعتبارها ثقافات جامدة وثابتة ومانعة، وباعتبارها نماذج واقعية وملزمة، وكليات تستمدّ تكوينها وحركتها واستمراريتها من داخلها. ففي تحدٍ لآراء بيير بورديو حول التميّز الاجتماعي الذي يستمدّ مكانته من صرامة الاختيار والذوق الثقافيَيْن، يتّضح بكل جلاء أن «الثقافة الهجينة» تأكل كل ما تجده، فلا تتقيّد بالتزام ولا اختيار ولا تحيّز، بل تقودها رغبة واستعداد للتلذّذ بكل ما تجده في طريقها، وأن تستسيغ الأكلات وتهضمها كافة.

---

(٩) المصدر نفسه، ص٤٤.

دعوني أكرر؛ «الثقافة الهجينة» صورة مجازية تضفي رونقاً أيديولوجيّاً على التحرّر المتحقّق أو المزعوم من المحلية. فالثقافة الهجينة تُستثنى من سيادة الوحدات السياسية القُطرية، تماماً مثل الشبكات المتجاوزة للأقطار التي تسكنها النخبة العولمية. ومن ثَمّ فهي تجد هويتها في التحرّر من الهويات المسندة الجامدة، وفي الحصول على رخصة بعدم الاعتداد بالسمات والعلامات والتصنيفات كافة التي تحدّد وتحدّ من حركات غيرهم واختيارات من يتقيدون بالمكان («المحليين»).

إن من يمارسون هذه الحالة الجديدة من «ميوعة» الذات ويستمتعون بها عادة ما يصنفونها بأنها «حرية». بيد أن امتلاكهم هوية مائعة يستمتعون بها «حتى إشعار آخر» ليس من الحرية في شيء، بل إنه تجنيد إجباري لانهائي في حرب تحرير لا يمكن أن تحقّق الانتصار النهائي. فهي حرب بلا انقطاع، وبلا هدنة للتخلّص منها وقطعها ونسيانها. فإذا لم تعد الهوية تركة ثقيلة (فمن المستحيل التخلّص منها)، وإن كانت مريحة (فمن المستحيل إسقاطها)، وإذا لم تعد الهوية التزاماً لانهائيّاً تجاه شيء يُرجى دوامه إلى الأبد، وإذا صارت الهوية مهمةً مدى الحياة يقوم بها أفراد يتَّمهم فقدان ماضٍ لا يمكن تتبع أصوله، وحُرموا من ملاذات الثقة، فلا بد من أن الهوية تحوّلت، بل إنها تحوّلت بالفعل، إلى محاولة لا تنتهي أبداً، ويعتريها غموض مثير، إنها محاولة يغسل فيها المرء يديه من الالتزامات الماضية، ويهرب من خطر الدخول في التزام يغسل الآخرون أيديَهم منه بكل سرور ونجاح. فحرية الباحث عن الهوية تشبه حرية قائد الدراجة؛ فإذا توقف عن تحريك الدواسة، سقط من فوقها، فلا بد للمرء من أن يواصل تحريك الدواسة لا لشيء إلا ليقود الدراجة منتصباً. فضرورة الاستمرار في البحث الشاق مأزق بلا اختيار؛ أما البديل فيبلغ من الفظاعة ما يعجز المرء عن تصوّره.

تنجرف الهوية مع تيار الأحداث واحداً تلو الآخر، من دون وعي بمآلاته ولا مقاصده، إنها تنساق وراء الرغبة في اجتناب التاريخ الماضي لا رسم خريطة المستقبل، ولذا فهي تظل حبيسة حاضرها إلى الأبد بعد تحريرها من دلالتها الدائمة بوصفها أساس المستقبل. إنها تصارع من أجل أشياء «لا يمكن للمرء أن يكون، أو يُرى، من دونها» اليوم، وإن كان يدرك

تماماً أنها ستغدو أشياءً «لا يمكن له أن يكون، أو يُرى، بها» في الغد. فماضي كل هوية ممهّد بمقالب النفايات التي تُلقى فيها تلك الهويات كل يوم، واحدة تلو الأخرى، تلك الأشياء التي ما كان من الممكن الاستغناء عنها قبل أول أمس، لكنها تحولت إلى أعباء ثقيلة يوم أمس.

«أصل الهوية» (Identity Core) الوحيد الذي يمكن أن يخرج من هذا التغير المستمر سالماً، وربما أشد قوة، هو «الإنسان حرّ الاختيار»، وليس الإنسان الذي حدّد اختياره بالفعل. فأصل الهوية يمثل ذاتاً غير دائمة، وغير مكتملة، وغير قاطعة، وغير أصيلة. يقول ريتشارد سينيت: «إن المشروعات القادرة على البقاء بشكل مثالي يجري تخريبها والتخلّي عنها، والعمّال الأكْفاء يُشرّدون بدلاً من مكافأتهم، ويرجع ذلك بكل بساطة إلى أن الشركات لا بد من أن تبرهن للسوق على قدرتها على التغيير»[١٠]. وما على المرء إلا أن يستبدل كلمة «المشروعات» بكلمة «الهويات»، وعبارة «العمال الأكْفاء» بعبارة «الممتلكات والشركاء»، وكلمة «الشركات» بكلمة «الذات»، وعندئذٍ سيجد وصفاً أميناً للمأزق الذي يحدّد الإنسان حر الاختيار (Homo Eligens).

إن أصحاب حرية الاختيار والسوق الاستهلاكية يتعايشان معاً في تناغم تام لمصلحة الطرفين، ولن يُكتب لأحدهما الحياة من دون هذه الصحبة والتناغم. فلن تبقى السوق على قيد الحياة إذا تشبث المستهلكون بالأشياء؛ فبقاء السوق يحتّم عليها ألا تتحمّل المستهلكين الذين يُظهرون ولاءً للأشياء والتزاماً بها، أو الذين يتّخذون مساراً متّسقاً ومتماسكاً يقاوم التشتّت ويمنع الهجمات الاستهلاكية الجانبية، وذلك بخلاف المستهلكين الملتزمين بالتسوّق والمخلصين للمسارات التي تؤدّي إلى مراكز التسوق. فالسوق ستتعرض إلى ضربة قاضية إذا شعر الأفراد بالأمن، وأيقنوا أن إنجازاتهم وممتلكاتهم في أمان، وأن مشروعاتهم محدودة، وأن نهاية شقائهم ممكنة. ولذا يركّز فنّ التسويق على منع إغلاق الاختيارات وتحقيق الرغبات. فعلى العكس من المظاهر السطحيّة والتصريحات الرسمية والآراء السائدة، لا ينصبّ الاهتمام

(١٠) Richard Sennet, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism* (New York: W.W. Norton, 1998), p. 51.

على إثارة رغبات جديدة، بل على إطفاء الرغبات «القديمة» (رغبات اللحظة الماضية) لإفساح الطريق أمام مغامرات جديدة في عالم التسوّق.

إن الأفق المثالي للتسوق يتمثّل في انعدام وجود علاقة بين الرغبات وسلوك المتسوّقين المحتملين. فغرس الرغبات يتطلّب رعاية دقيقة وكلفة باهظة في الغالب. وعندما يكتمل نمو الرغبات تفقد قدراً كبيراً من مرونتها المعهودة، فلا تصلح إلا لاستخدامات معينة ومحدودة للغاية عادة، ولا تصلح للمدّ أو النقل. أمّا الرغبات اللحظية والنزوات المؤقتة فلا تتطلب اهتماماً ممتداً، ولا تعهّداً بالرعاية، ولا استثماراً للأموال.

لا يحتاج أهل العالم الحديث السائل إلى تهيئة إضافية حتى يستغرقوا في استكشاف مراكز التسوق، لعلهم يجدون بطاقات هوية جاهزة وصديقة للمستهلك ومقروءة للجميع. هؤلاء المستهلكون يتجولون في الممرات المتعرجة داخل مراكز التسوق، يراودهم الأمل بأن يعثروا على علامة هوية أو علامة تجارية من شأنها أن تُحدِّث ذواتهم وفق أحدث الصيحات، كما يستحوذ عليهم توجس مخيف من إغفال اللحظة التي تتحوّل فيها علامة تجارية يتفاخرون بها إلى علامة يخجلون منها.

فإذا أراد مديرو مراكز التسوق ألا تجفّ دافعية المستهلكين، فما عليهم إلا أن يتبعوا المبدأ الذي وضعه برسيفال بارتلبوث، وهو أحد أبطال الرواية الرائعة التي كتبها جورج بيريك تحت عنوان **الحياة: دليل المستخدم**. عندئذٍ سيدركون أن آخر قطعة متاحة لا تناسب ما بقي من أحجية صور الهوية المقطوعة، وأنه لا بد من إعادة تجميع القطع مرات ومرات من البداية، فما من نهاية للبدايات الجديدة. وقد انتهت حياة بارتلبوث من دون أن تنتهي، وانتهت رواية جورج بيريك من دون أن تنتهي:

> مات بارتلبوث وهو يلعب ألغاز الصور مقطعة الأجزاء. وعلى غطاء الطاولة، في بقعة ما في السماء المظلمة للعبة ذات الأربعمئة والتسع والثلاثين قطعة، أوشك الثقب الأسود للقطعة الوحيدة التي لم تُملأ أن تتخذ شكل الإكس بالضبط. بيد أن المفارقة، المتوقعة منذ زمن، تكمن في أن القطعة التي يمسك بها الرجل الميت بين أصابعه تتخذ شكل حرف الدابليو[١١]!

---

(١١) Georges Perec, *La Vie mode d'emploi,* =

وما دامت لعبة ألغاز الهوية المقطوعة لا تأتي إلا في هيئة سلع استهلاكية، ولا يمكن العثور عليها إلا في مراكز التسوق، فإن مستقبل السوق مضمون (وليس أحلام المستقبل التي يُسوِّقها).

إن من تدربوا منا على مزج مشروب كوكتيل الهوية واعتادوا التلذذ بمذاقه، ونعموا بالقدرة على تأمين مكونات الكوكتيل كافة الموصى بها في أيامنا (المسايرة لأحدث الوصفات)، يشعرون بالراحة في مجتمع المستهلكين. فالمستهلكون أمثالهم هم من يجعلون هذا المجتمع على ما هو عليه، فهو في نهاية الأمر مجتمع مستهلكين من أجلهم ولأجلهم. بيد أن الحالة ليست كذلك؛ فالبقية الباقية من «نحن الشعب» أغفلتها الشركة المعاد هيكلتها باسم «نحن المستهلكين»، ورفضت استيعابها تحت إدارتها الجديدة. إن هذه البقية الباقية مُحرمٌ عليها الإضافات اللذيذة النادرة المكلِّفة اللازمة لإعداد كوكتيل الهوية الرائجة. وهذه البقية (بقية كبيرة جداً في واقع الأمر) ليس لها خيار إلا أن تتجرع مشروبات الهوية الملفقة (النيئة الرديئة عديمة الطعم). ومن العبث وعدم الإنصاف أن نلوم «تلك البقية» على استساغتها ألواناً من الشراب يصفها خبراء أطايب الشراب وذوّاقته بأنها رديئة لا طعم لها ولا قيمة. فتلك البقية لم يطلب إليها أحد أن تختار، ولم يُعرض عليها اختيار، وإذا حاولت أن تعلن عن رغباتها المفضلة وسعت إليها، فسيتم إيقافها على الفور وتطويقها وإعادتها «إلى حيث أتت»، أي إلى الهوية الثابتة التي سيفرضها عليهم آخرون بالقوة إن لم يقبلوها هم أنفسهم بحِلم وهدوء باعتبارها قدرهم المحتوم.

خلاصة القول، إن الحرية والأمن قيمتان يسعى المرء إليهما، ويحرص على نيلهما كل الحرص، فلا غنى عنهما لحياة كريمة وسعيدة، وهما خطان يلتقيان في خطاب الهوية السائد. هذان الخطان معروفان باجتناب التنسيق، فكل واحد منهما يتجاوز عادة النقطة التي يتعرض عندها أحدهما للإبطاء أو الإيقاف أو حتى فرض السير عكس الاتجاه.

= ونقلت هنا في:

Georges Perec, *Life: A User's Manual*, translated by David Bellos (London: Collins Harvill, 1988), p. 497.

واقع الأمر أنه لا يمكن تصوّر حياة كريمة ولا حياة إنسانية سعيدة من دون مزيج من الحرية والأمن كليهما، لكن قلّما يتحقّق توازن كامل بين هاتين القيمتيْن. وإذا تأمّلنا المحاولات الماضية العديدة التي مُنيت بالفشل، لوجدنا أن هذا التوازن ربما لا يمكن تحقيقه. فالعجز في ميزان الأمن يصاحبه شعور مؤلم باللايقين وشعور بالخوف الوسواسي من الوجود في العراء، وهما شعوران تغذّيهما حتماً «الحرية المفرطة» («إباحة كل شيء»). وأمّا العجز في ميزان الحرية فيصاحبه شعور بالأمن التعجيزي المفرط («التبعية» كما يسمّيها ضحاياها).

بيد أن فقدان الأمن يجرّد الأفراد الأحرار من الثقة التي يصعب من دونها ممارسة الحرية. فمن دون خط ثانٍ من الخنادق، لن نجد سوى قلة من غير المغامرين الذين لا يبالون بالأخطار يمكنهم أن يتحلوا بشجاعة كافية لمواجهة المخاطر التي تحيط بمستقبل مجهول غير آمن. ومن دون شبكة أمان سيرفض أغلب الناس الرقص على حبل دقيق، وسيشعرون بتعاسة بالغة إذا أُرغموا على فعل ذلك ضدّ إرادتهم.

أما فقدان الحرية فيصوِّر الأمن في صورة عبودية أو سجن، والأسوأ من ذلك أنه عندما يعاني المرء في ذلك السجن طويلاً بلا انقطاع وبلا معرفة بنمط وجود بديل، فربما يقمع هذا السجن الرغبة في الحرية والمهارة اللازمة لممارستها، فيتحوّل السجن إلى الموطن الوحيد الذي يبدو طبيعيّاً وصالحاً للسّكنى، فلا يبدو قمعيّاً أبداً. ففي معالجة لمغامرة أوديسيوس[١٢]، يذهب ليون فويتشفاغنر إلى أن البحارة الذين سحرتهم سيرسي وحوَّلتهم إلى خنازير استحسنوا وضعهم الجديد، ورفضوا بشدة محاولة أوديسيوس فكّ سحرهم وإعادتهم إلى هيئتهم البشرية. فقد نعموا بالتحرر من المشاغل والمخاوف بفضل الطعام الذي يأتيهم بانتظام ومن دون شروط، وإن كان نزراً، وبفضل المأوى المجاني، وإن كان قذراً كريهاً. فلم يكن لديهم استعداد لأن يجربوا بديلاً آخر أكثر جاذبية عندما يكون محفوفاً بالمخاطر ويفتقر إلى الاستقرار. ولا شك في أن هذه تجربة نحياها بلا نهاية بتدخل من الساحرات أو من

(١٢) L. Feuchtwanger, *Odysseus and the Swine, and Other Stories*, translated by Barrows Mussey (London: Hutchinson, 1949).

دون تدخّلهن متى كسرت الأعمال الروتينية القديمة، مهما كانت كئيبة أو قمعية.

إن الزيادة في الحرية ربما تترجم نفسها إلى نقصان في الأمن والعكس صحيح. وكل ترجمة لها ما يبررها، ويعتمد بروز أي منهما في لحظة ما على عوامل أخرى غير لياقة الحجج المؤيّدة للاختيار. بيد أن الفرص التي تؤيّد التغيّر في التوازن بين الحرية والأمن ستكون أعظم إذا كان الاختيار نفسه ممارسة في الحرية. ففتح الآفاق التي قد تأتي بها زيادة الحرية قلّما يراه الناس صفقة عادلة إذا صدرت هذه الزيادة عن تقييد الحريات، أي إذا فُرضت أو استحدثت من دون شورى. هذه القاعدة تؤكّدها دراسات كثيرة؛ فعندما يكره الناس التغيّرات التي تطرأ على ظروف حياتهم أو القواعد التي تحكم لعبة الحياة، فإنهم يفعلون ذلك في كثير من الأحيان ليس لأنّهم يكرهون، من الأساس، الواقع الجديد الذي يفرزه التغيّر، بل بسبب الطريقة التي فرض بها الواقع الجديد، أي بسبب فرض هذا الواقع من دون طلب موافقتهم.

يسير الخطاب الحالي عن الهوية على خطر بين هذه التناقضات كافة والمفارقات والفخاخ. وكل أطروحة يطرحها يجد فيها بعض المتمرّسين والمخاطَبين ترياقاً، ويجدها البعض الآخر سُمّاً، وهي تتحوّل من ترياق إلى سُمّ والعكس صحيح بحسب الظروف المتغّيرة على نحو سريع متقلّب. بإيجاز شديد، إن من يراودهم الأمل بتحقيق الأمن والحفاظ عليه عبر تعريض أنفسهم لمخاطر الاختيار الحرّ وتبعاته يميلون إلى تأكيد مزايا الهوية المفتقرة إلى التعريف والتحديد. إنها هوية غير ثابتة، وغير مكتملة، ومفتوحة بلا نهاية، والأهم أنها هوية يسهل التخلّص منها أو مراجعتها. أما من يتضرّرون من حروب الهوية، ويعانون تحت وطأة التنميط القهري، ويحرمون الاختيارات المفضّلة، ويتعذّبون من شعور بعدم الأمان يمنعهم من التفكير الجادّ في تحدّي قواعد اللعبة، فيحرصون على الهوية باعتبارها حقاً طبيعيّاً، وسمة دائمة، وملكية أصيلة.

هذان الطرفان المتنازعان يستخدمان الكلمة نفسها للإشارة إلى معانٍ مختلفة تمام الاختلاف، مما يحول دون وجود حوار مثمر. فمع أن الطرفين

يتحدثان عن الهوية، ربما يتحدث كل منهما عن شيء مختلف، وهما يفعلان ذلك في الغالب. فإذا فهم الطرف الأول «الهوية» على أنها جواز مرور إلى عالم المغامرة، فإن الطرف الثاني يفهم أنها دفاع ضدّ المغامرين. فالطرف الأول يرى الهوية قارباً يتحدّى الأمواج، وأما الطرف الثاني فيراها جداراً يحمي القوارب ويكسر حدّة المياه قبيل الميناء.

وفي كلتا الحالتين، لا يستدعي الطرفان الهوية باعتبارها غاية بنفسها، بل تختلف أغراض الاستدعاء تمام الاختلاف. إنها أغراض تضرب بجذور راسخة في الممارسات الإنسانية، فيما يحاول البشر الدفاع عن أنفسهم ضدّه، وفيما يصارعون من أجل بقائهم. وما دامت هذه الممارسات تختلف فيما بينها، فإن الظلال الدلالية التي تُضفى على الاهتمامات بالهوية ستظلّ مختلفة. فالواقع، كما يقول كارل ماركس، لا بد من أن نراه بوصفه «نشاطاً حسيّاً بشريّاً، أي بوصفه ممارسة»، ما دامت «الحياة الاجتماعية هي عمليّة في جوهرها».

فعادة ما يستسلم الناس في هذه الأيام لضغوط العولمة باسم الاستقلال الذاتي وحرية توكيد الذات. بيد أن زيادة الحرية لا تبدو لضحاياها الفعليين وضحاياها الجانبيين الذين تفرزهم العولمة علاجاً لمشكلاتهم ومتاعبهم، بل إنّهم يعزونها إلى التفكيك الهدّام أو العنيف للأنشطة الحياتية الاعتيادية وشبكات الروابط الإنسانية وإلى الالتزامات المتبادلة التي كانت تساندهم وتُشعرهم بالأمان.

ثمة دعوات إلى مزيد من الحرية، وتصويرها على أنها علاج كوني لأمراض الحاضر والمستقبل كافة، وثمّة مطالبات بإزاحة، بل إزالة، أية قيود باقية تعوق حركة المستفيدين من الحركة الدائمة. إنّ هذه الدعوات والمطالبات هي أقرب إلى أيديولوجيا النخبة العولميّة الناشئة، وهي تقع على آذان صم بين عدد كبير من أهل هذا الكوكب، وتتحوّل سريعاً إلى عائق أساس أمام الحوار المتعدّد الأطراف.

وإذا أردنا أن نبسِّط هذا الكلام قليلاً من دون تسطيح، ربما نقول إن المستفيدين من عولمتنا التي تفتقر إلى الإنصاف والاتزان والاستقرار أيما افتقار يرون في حريتهم الجامحة أفضل وسيلة لتحقيق أمنهم وأمانهم. أما

ضحاياهم المستهدفون أو الجانبيون فيرون عدم الأمن المؤسف والمفزع العائق الرئيس أمام الحرية (وأمام أي استخدام للحرية عند منحها). وإذا أردنا أن نلخّص ما توصّل إليه جان أنويه (Jean Anouilh)، ربما نقول لو أن كل الناس «يعتقدون» بأن قضية الحرية في صفهم، فإن الأغنياء والأقوياء وحدهم «يعلمون» أنها في صفّهم، وشتّان ما بين الاعتقاد والعلم. وهكذا يتحوّل الطعام الطيب إلى سُمٍّ على الجانب الآخر من الطاولة (أو على الجانب الآخر من ساحة المعركة في بعض الأحيان أو في أغلبها).

الفصل الثاني

من الشهداء إلى الأبطال، ومن الأبطال إلى المشاهير

بعض المُستخِفِّين بفكرة أوروبا الموحّدة يقولون ساخرين: «مَن المجنون الذي يريد أن يموت من أجل رومانو برودي أو خافيير سولانا؟» وتلك مزحة جيدة نضحك عند سماعها، وهي أيضاً حجة قوية تدحض فكرة توحيد أوروبا، بل إنها حجة قاطعة، إلا إذا وجدنا أناساً في هذه الأيام على استعداد بأن يضحوا بأنفسهم من أجل جورج بوش الأب أو جورج بوش الابن، أو من أجل جاك شيراك، أو توني بلير، أو غيرهارد شرودر، أو سيلفيو برلسكوني، أو أمبرتو بوسي، أو أمثال جان ماري لوبان أو بيا كيرسغارد. فمن الصعب العثور على أناس يمكن أن يضحوا بأنفسهم من أجل هؤلاء الساسة، وآمل أن يتّضح في الصفحات الآتية أن غيابهم الواضح من عالمنا هو ما يؤكّد لأول مرة في تاريخ أوروبا أن فكرة «أوروبا موحدة» ليست حُلماً واهياً ولا وهماً هائماً.

لا يقتصر الأمر على ندرة الناس الذين يرغبون في التضحية بأنفسهم في هذه الأيام، أو الذين يمكنهم الموافقة على التضحية بأنفسهم إذا وجدوا من يحثّهم أو يستجديهم. ففي عالمنا، يبدو من الصعب، وربما من المستحيل، أن نفهم السبب الذي يجعل أناساً في أنحاء أخرى من العالم يضحّون بحياتهم في سبيل «قضية» ما، أن نفهم السبب الذي يجعلهم يختارون الموت ما دامت تضحيتهم تساعد «القضية» على أن تبقى حيّة وتنتصر في نهاية المطاف (وهذا أحد الأسباب التي تجعلنا نتصوّر أنحاء العالم التي يسكنها أولئك الناس الذين يستعصي علينا فهم سلوكهم باعتبارها عوالم «أخرى»). فعندما نسمع عن «الانتحاريين»، نحاول أن نخفي حيرتنا ودهشتنا وراء مقولات من قبيل «التعصب الديني» و«غسيل الدماغ»، وهي مقولات تشير إلى عجزنا عن فهم هذا اللغز المُحيِّر بدلاً من تفسيره. وربما نحاول أن

نتخلّص من حيرتنا (مؤقتاً على الأقل) بعزو دوافع معينة إلى الانتحاريين يسهل فهمها، فنقول إنهم سُذَّج، غُرِّر بهم بوعود كاذبة، ولما وثقوا بتلك الوعود، فعلوا ما فعلوا من أجل مكاسب شخصية وسعادة شخصية (أفراح أبدية فيها ما لذَّ وطاب، وملذات جنسية تنتظر الشهداء في الجنة) - وهي دوافع تشبه تماماً الدوافع التي عهدناها، ونصبو إلى تحقيقها في حياتنا الدنيا.

في الآونة الأخيرة، أوضح رينيه جيرار أن فكرة الشهادة جاءت من الكتاب المقدس وحده، ورسّختها الأناجيل تماماً في تراثنا الثقافي. وبوجه عام، انحصرت فكرة الشهادة في التاريخ البشري في الأديان ما بعد الإبراهيمية[1]. وهكذا جاءت دراسة تاريخ الشهداء لتحلّ محل دراسة أساطير «جريمة القتل الأول» الشائعة في الأديان القديمة، كما أنها قلبت الرسالة التي أتت بها الأساطير القديمة، فلم تسرد قصة الفعل الأول للعنف من منظور القَتَلة ولا من منظور قَتَلة تائبين يحكون عن ظلمهم وبغيهم، بل من منظور الضحايا. فقصص الشهادة المحفوظة في التراث ما بعد الإبراهيمي، على العكس من الأساطير القديمة، لم تبرّر، ولم تعظِّم، العنف ضدّ عدوّ الدين (عدوّ شرير ومخلوق أجنبي مخيف) باعتباره قرباناً ضروريّاً لإنقاذ الجماعة من عذاب جهنم، بل أدانت القربان المزعوم باعتباره فعلاً من الأفعال الوحشية الشنيعة. وتعرض القصص والأساطير حشداً من الناس وهم يرتكبون القتل أو يحرّضون عليه أو يباركونه، كما أن الأساطير القديمة تُدين الضحية، وتُمجّد الغوغاء القتلة الذين ينهشون لحم الضحية. وأما قصص الشهادة فتستهجن النيات الشريرة والعمى الذي يصيب الغوغاء، وتحتفي بتقوى الضحية واستقامتها؛ فهي تلوم الغوغاء على اضطهاد الضحايا الأبرياء؛ فلا يقبل إله الدين ما بعد الإبراهيمي بسفك الدماء دليلاً على الورع والتقوى كما جاء على لسان نبيّه هوشع: «إنني أريد رحمة لا ذبيحة». ويعبّر رينيه جيرار عن ذلك قائلاً:

تمثّل قَصص الأنبياء رحلة طويلة بعيداً من هذه الظاهرة الاجتماعية

---

(١) انظر:

René Girard, "Violence and Religion: Cause or Effect?," *Hedgehow Review: Critical Reflections on Contemporary Culture,* vol. 6, no. 1 (Spring 2004), pp. 8-20.

العنيفة التي يبدو أنها أدّت دوراً كبيراً في الثقافات الإنسانية قبل استحداث النظم القضائية، بل وبعد استحداثها. . . إن قَصص الأنبياء في العهد القديم والأناجيل تختلف تمام الاختلاف عن عقلية الدين القديم الذي يحتفي بالذبائح والأساطير. فحقيقة التضحية التي تتجلّى في الصلب تقضي للأبد، على المدى البعيد، على تأثير التضحية بأشكالها كافة.

ربما تكون حقيقة التضحية التي تجلّت في الصلب هي أن «القوة ليست الحق» أو أن القوة لا تضمن الوقوف في صفّ الحق، فالشهداء يرفضون نصيحة المثل الإنكليزي القديم الذي يقول: «إن الشهداء يجرون مع الأرانب البرية»، ولكنهم يرفضون بشدة الصيد مع الكلاب. فالكلاب، كما نعلم، تصطاد فريستها معاً في قطيع، وهذا يُضيِّق الخناق على الأرنب، ولكنه لا يضفي على القتل الوحشي حكمة ولا فضيلة، فلا حكمة ولا فضيلة في أعداد القطيع. أما التهم التي تنهال على الضحية فلا تصير حقيقة بصُراخ الصارخين. فالحقيقة ستظلّ في صفّ الضحية؛ والشهداء هم الضحايا الواعون بذلك، الذين فضَّلوا الموت على الكذب، فأضفوا على موتهم مغزىً وشهادة تؤكّد وجود حقائق لا يمكن إسكاتها وطمسها مهما كان عدد الصارخين. فهذا متتيا بن يوحنا (Mattathias)، كاهن المكابيين، يرفض مجرد التظاهر بطاعة أمر جنود أنطيوخس إبيفانس بأن يجعل نفسه «كريهاً، ودَنِساً، ومُدنساً» بأكل لحم الخنزير، مع أنه لم يراوده شك في أن الموت سيكون عقوبة عصيانه[٢]. وهذا يسوع يعلم أن «الجمع الذي يحمل السيوف والعِصِي» سيصعد إلى جبل الزيتون ليأخذَه إلى الموت، وأن تلاميذه «سيرتدّون جميعاً عن إيمانهم»، ويتخلّون عنه، ويهربون، ولكنه يقول بقلب مطمئن: «ولكن هذا يجري إتماماً للكتاب»[٣].

إن الشهداء أناس يجاهدون ضدّ أمور يشقّ تحمّلها، لا لأن موتهم أكيد فحسب، بل لأن تضحيتهم الكبرى لن تكون على الأرجح محل تقدير واحترام من قِبل المتفرّجين، وربما انتظرت طويلاً حتى يأتي اليوم الذي يعترف فيه الناس بأنها تضحية من أجل غرض نبيل. وقد سك رينيه جيرار

---

(٢) **الكتاب المقدس**، «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ٢، الآيات ٤٤ ـ ٤٩.

(٣) المصدر نفسه، «إنجيل مرقس»، الأصحاح ١٤، الآية ٤٩.

مصطلح «عدوى المحاكاة» (Mimetic Contagion) للإشارة إلى السلوك المحتمل لكل من المتفرجين والمشاركين في الحدث في حماسة أو تردّد؛ «فالأناجيل تؤكد بكل وضوح أن جميع من شهدوا الصّلب كانوا يقلدون غيرهم»، فغضب الغوغاء يُعدي، وقليلون من الناس من لديهم مناعة ضدّه، وفي ذلك الصريخ وذاك النكير ينضم الجميع إلى كلاب الصيد، وربما يغسل البعض أيديهم من غضب الغوغاء، كما فعل بطرس وبيلاطس، لكنهم لن يفعلوا شيئاً يُهدّئ هذا الغضب أو يقاومه.

إن الشهادة تضامن مع جماعة صغيرة ضعيفة تعاني ما تمارسه الأغلبية من تمييز وإذلال واضطهاد وسخرية وكراهية، لكنها في جوهرها تضحية فردية، حتى وإن كانت بدافع الولاء للقضية وللجماعة التي ترمز إليها. فإقبال الضحايا المحتملين على الاستشهاد لا يعني أنهم على يقين بأن موتهم سيدافع حقاً عن تلك القضية، وأنه سيساعد على رؤية انتصارها النهائي عين اليقين. وإذا استخدمنا المصطلحات البراغماتية العملية التي تحبّذها عقلانيّتنا الحديثة، لقلنا إن موتهم عديم القيمة، بل ويأتي بنتائج عكسية؛ فكلما زاد عدد المؤمنين الذين يستشهدون في سبيل قضيتهم، قَلَّ عدد المؤمنين الباقين الذين يجاهدون في سبيل تلك القضية. فعندما يقبل ضحايا غضب الغوغاء بالاستشهاد، فإنهم يضعون الولاء للحقيقة فوق كل حسابات المنافع والمكاسب الحقيقية والمفروضة، الفردية والجمعية، والدنيوية (المادية، والعينية، والعقلانية، والبراغماتية).

هذا ما يميّز الشهيد عن البطل الحديث.

فأفضل ما يمكن أن يتمنّاه الشهداء يتمثّل في دليل نهائي يبرهن على استقامتهم الأخلاقية، وتوبتهم من خطاياهم، وخلاص الروح. أما الأبطال فهم من أهل الحداثة؛ يحسبون المكاسب والخسائر، ويريدون ثمناً لقاء تضحيتهم. فلا يوجد شيء يمكن أن نسميه «شهادة عديمة القيمة»، لكننا نتجهّم، ونستنكر «البطولة عديمة القيمة»، ونرفضها، ونسخر منها؛ فهي تضحيات لا طائل ولا ربح من ورائها.

عندما أقول «ربح»، لا أعني بذلك كسب المال، فالأبطال، مثل الشهداء، لا يمكن اتّهامهم بالطمع أو أية دوافع دنيوية أنانية أخرى.

فمعظمهم لا يفعلون ما يفعلون من أجل المال لقاء ما يقدّمونه من خدمات أو التعويض لقاء ما يواجهون من متاعب. إنهم لا يكترثون بالاستحقاقات وسُبل الراحة، بل هم مستعدون للتضحية الكبرى، تضحية تحقّق أثراً لا يمكن تحقيقه من دونها، تضحية تحقّق غرضاً نبيلاً يصعب الاقتراب من تحقيقه من دونها. فعندما يقتربون من تحقيق هذا الغرض، يصير موتهم نافعاً ومجدياً.

إن تسويغ فقدان الحياة يتطلّب من غرض الموت أن يقدّم للبطل قيمة تفوق عظمتها كل ملذّات الحياة في الأرض. وتلك القيمة لا بدّ من أن تتجاوز الحياة الفردية للبطل، فهي بلا شك حياة قصيرة تنتهي لا محالة عند لحظة الموت، ولا بد لموت البطل من أن يسهم في بقاء تلك القيمة. إن معنى الشهادة لا يتوقّف على ما يحدث في العالم فيما بعد، أما معنى البطولة فيتوقّف عليه. فالتضحية بحياة المرء من دون أثر ملموس، ومن ثَمّ إهدار فرصة استثمار الموت، ليست فعلاً من أفعال البطولة، بل دليل على الحماقة أو سوء التقدير، ودليل على الإهمال البالغ للواجب.

وُلد البطل الحديث مطلع عصر بناء الأمة (أم هل ينبغي لنا أن نقول إنه وُلد من جديد، في ضوء الإحياء/ البعث الذي قامت به الجمهورية الفرنسية للمقولة الرومانية القديمة «في سبيل الوطن» بعد قرون، عندما عَلَت فكرة «الشهيد» في المسيحية فوق موت قادة الحروب الصليبية وغيرهم من محاربي «الحروب المقدسة»؟). فالإحياء الحديث لفكرة «البطل»، ذلك الشخص الذي يموت من أجل بقاء الأمة، كان أثراً جانبيّاً لما سمّاه جورج موسى «تأميم الموت»[٤].

في مطلع العصر الحديث، كانت أوروبا عوالم تحكمها أُسر مالكة، كانت فسيفساء من اللغات والجماعات العرقية، وكانت كل جماعة تريد الوصول إلى مكانة أمة/ دولة (أمة تمارس سيادة كاملة على أرضها بحيث لا ينازعها أحد، ودولة تبرز وحدة مصالح الأمة بحيث تبرر استحقاقات الضبط

---

(٤) انظر:

George L. Mosse, *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1990), pp. 34ff.

والربط). لكن قلة قليلة من تلك الجماعات كانت تمتلك القدرة والمهارة التي تمكّنها من تصوّر فرصة واقعية للنجاح في الوصول إلى تلك المكانة. فلم يكن النّجاح مجرد تحصيل حاصل؛ فما أكثر المتنافسين الذين كانوا يسعون لتحقيق ذلك الهدف، فحالوا دون الهيمنة؛ وما أكثر «الأقليات» التي كانت مترددة أو غير راغبة في التخلي عن أساليب حياتها التقليدية والانصهار في الثقافة المنتصرة؛ وما أكثر «الغرباء» الذين لم يكونوا مستعدّين أو قادرين على الاندماج (أو لم يكن مُرحّباً بهم). فبناء أمة/ دولة وتحصينها تطلّب محو العادات واللهجات والتقاويم العرقية والمحلية، واستبدالها بنماذج موحّدة تحت إشراف وزارة الشؤون الدولية أو وزارة التعليم أو وزارة الثقافة. لقد تطلّب يقظة دائمة نحو الجيران في حراسة حدود الدولة، بل وتجاه الجيران الذين يجنحون إلى السلم والصداقة وعدم الضرر، خشية أن يتجاوزوا حدودهم، وتراودهم طموحات مشينة، عندما تقول الجماعة إنها لم تختبر عضلاتها طويلاً، وأن قوّة العضلات لم تُستعرض كما ينبغي (فكانت القاعدة المفضّلة لدى ساسة العصر الحديث تقول: «إن أردت السلام، فأعِد الحرب» «si vis pacem, para bellum»). كما تطلّب ذلك إسكات الخائنين والمُرتدين والمترددين والمتشككين واللامبالين من مواطني المستقبل ـ مواطني الأمة/ الدولة، إضافة إلى إقصائهم وتعجيزهم.

كانت الأمم الصاعدة تحتاج إلى سلطة دولة حتى تشعر بالأمن، وكانت الدولة الناشئة تحتاج إلى الحماسة الوطنية حتى تشعر بالقوة. فكانت الأمة بحاجة إلى دولة، والدولة بحاجة إلى أمة حتى يُكتب لهما البقاء، وكانت الأمة والدولة كلتاهما تحتاجان إلى رعايا/ أعضاء مستعدّين للتضحية بحياتهم في سبيل ذلك البقاء. فكان لا بد لعصر بناء الأمة/ الدولة من أن يكون عصر البطولة، أو لنكن أكثر دقة، عصر الحماسة الوطنية البطولية.

غالباً ما تُوصف الحداثة بأنها زمن العلمنة («كل ما هو مقدس يُدنَّس» كما قال ماركس وإنغلز في شبابهما)، كما توصف بأنها زمن «فكّ السحر عن العالم» [كما قال ماكس فيبر]. أما ما يسكت عنه هذا الوصف، وينبغي ذكره، هو أن الحداثة شهدت تأليه الأمة وإلباسها لباس سحر عجيب، فصارت السلطة الجديدة، واشترك في هذه السلطة المؤسسات البشرية التي ادّعت بأنها تتحدّث باسم الأمة. فلم يحدث إنكار «للمقدس» بقدر ما حدث

«نقل عنيف» لسلطته، فانتقل المقدّس إلى الوجود تحت إدارة جديدة، وفي خدمة الأمة/ الدولة الناشئة. والشيء نفسه حدث للشهيد؛ إذ جنَّدته الأمة/ الدولة تحت اسم «البطل».

يؤكّد جورج موسى أن الناس، في الماضي، كانوا يرون «موت أخ أو زوج أو صديق في الحرب» تضحيةً، تماماً مثل موت الشهيد. أما «الآن، بين الناس على الأقل، فيُقال إن المكسب يفوق الخسارة الشخصية في الأهمية والقيمة». فموت البطل يتجاوزه الخلود المادي للأمة، مثل موت الشهيد الذي يتجاوزه خلاص الروح الخالدة. وهكذا انتشرت في أرجاء أوروبا كافة بساتين الأبطال الموجودة في ألمانيا، والحدائق التذكارية للمقاتلين في إيطاليا، والحدائق الجنائزية في إسبانيا، تذكيراً لزائريها بأن الأمة التي تعترف بفضل أبنائها كانت تدفع من جديد ثمن تضحية أولادها بتخليد ذكرى الواجب. وهذا ما حقّقته النصب التذكارية التي شُيِّدت في عواصم أوروبا للاحتفال بتضحية الجنود المجهولين، والتذكير بأن الرتبة العسكرية والحياة بأسرها حتى لحظة الشهادة الكبرى لم تمثّل أية أهمية للفعل البطولي الذي سيحظى بالتقدير، إنها تذكير للأحياء بأن لحظة الموت وحدها في ساحة المعركة هي الغاية الكبرى والمعنى الأسمى للحياة.

جرت مياه كثيرة تحت الجسور الأوروبية منذ «حقبة العاصفة والاندفاع» (Sturm-und-Drang-Periode) التي شهدت بناء الأمة/ الدولة الحديثة. فما جرى تشييده وتركيبه في الماضي يتداعى الآن ويتفكّك؛ ذلك لأنّ سيادة الدولة التي كانت كُلاً لا يتجزّأ صارت أوصالها تتقطّع في أشتات صغيرة تنتشر في أرجاء الفضاء القارّي كافة، بل والكوكبي في واقع الأمر. فما من دولة تجرؤ أو تتمنّى أن تدّعي الحق في سلطة كاملة على مقدرتها الدفاعية ونظامها القانوني، أو على الحياة الاقتصادية والثقافية لمن يعيشون على أرضها. فالسلطة الكاملة المتكاملة التي حظيت بها الدولة/ الأمة في الماضي أخذت تتبخّر، وتصعد إلى المجال المجهول الخاص بالقوى العولمية، وتنفض يدها من أي التزام أو تحالف قُطري. إنها أخذت تتدفق على أرض الصيد الخاص بعالم المال والسوق الاستهلاكية المتحرّرة من القيود والضوابط، وأخذت تتّجه نحو المصانع الخاصة لـ«سياسات الحياة»، أي الاضطلاع بالمهام والهموم التي كانت الدولة تتولاها، ووعدت بالاهتمام بها، وحاولت أن تفي بما وعدت به.

لم تعد الدولة تمسك بزمام الاقتصاد ولا الأمن ولا الثقافة، ومن ثَمّ فهي لا تستطيع أن تعد رعاياها بحماية مدى الحياة من المهد إلى اللحد، تلك الحماية التي سعت إلى توفيرها قبل زمن ليس ببعيد. وكلّما قلت الوعود، قلت الحاجة إلى التجييش الوطني والتعبئة الروحية لرعاياها. فعلى أرض التوقّعات المنهكة التي لم تعد تخصبها الوعود والآمال، ليس من المحتمل أن تنمو الوطنية البطولية، ذلك لأن الدولة في عصر الجيوش المحترفة الصغيرة لم تعد تحتاج إلى أبطال. فكفى بالمستهلكين السعداء اللاهثين وراء حوائجهم أبطالاً!

في أزمنة الجيوش المحترفة الصغيرة، لا يحتاج رؤساء الوزراء إلى المواطنين المستعدّين للموت من أجلهم، وهم يختلفون عن رؤساء الوزراء في عصر الخدمة العسكرية والجيوش المجنّدة، فبوسعهم الدخول في حرب من دون طلب موافقة مواطنيهم، أو على الرغم من احتجاجات مواطنيهم (ما دام المستهلكون القابعون داخل المواطنين يحيون في سعادة). فالغرائز والدوافع الوطنية التي قلّما تستخدمها حكومات عصرنا يمكنها الآن أن تلقى مصير الملكيات الباقية، في الماضي، وأن تُباع إلى المزايد الأعلى، وليس بالضرورة أن يكون من أهل البلد: أصحاب سلاسل المطاعم، ومنظّمي المباريات الرياضية، ومديري الوكالات السياحية، والمديرين التنفيذيين لشركات التسويق الذين يرحبون ببيع خدماتهم لكلّ هؤلاء جميعاً، ولكل من يريد أن يدفع الثمن.

فلا مكان للشهداء ولا الأبطال في المجتمع الاستهلاكي الحديث السائل في الجزء الثري من الكرة الأرضية؛ فذلك المجتمع يحقِّر القيمتيْن اللتيْن استدعتا وجود الشهداء والأبطال، ويدينهما، ويحاربهما. إنه يحارب بداية ضدّ التضحية بالملذّات الحاضرة في سبيل الغايات البعيدة، ومن ثَمّ فهو يحارب فكرة القبول بالمعاناة المستمرة في سبيل نيل الخلاص في الحياة الأخروية، أو كما في النموذج العلماني إرجاء الإشباع الآن في سبيل مكاسب أعظم في المستقبل. كما أنه يشكّك في قيمة التضحية بالملذّات الفرديّة باسم مصلحة الجماعة أو في سبيل «القضية» (بل إنه ينكر وجود جماعات «تفوق مجموع أجزائها»، ووجود قضايا تفوق أهميتها إشباع الرغبات الفردية).

خلاصة القول، إن المجتمع الاستهلاكي الحديث السائل يحطّ من قدر المُثل التي تحتفي «بالكلية» و«المدى البعيد»؛ فلا تحظى تلك المثل بجاذبيتها المعهودة، في ذلك المجتمع الحديث السائل الذي يروج الاهتمامات الاستهلاكية ويعيش عليها، ولا تجد تلك المثل تأييداً لها في التجربة اليومية، ولا تتناغم والاستجابات المعهودة، ولا تتوافق والبدهيات المكتسبة. فعادة ما تختفي تلك المُثل، وتحلّ محلّها قيم الإشباع الفوري والسعادة الفردية.

فكلّما تقدّم المجتمع الحديث السائل، تراجع الشهداء والأبطال الذين يجدون مأواهم الأخير، في هذه الأيام، بين الشعوب التي ما زالت تحارب ما يبدو لكثير من أهل الكوكب (وربما لأغلبيتهم) حرباً ضدّ ظروف يشقّ تحمّلها، بل وحرباً خاسرة بالفعل. إنها حرب ضدّ القوى العسكرية والمالية العولمية الرهيبة التي تحاصر الأراضي البكر الباقية حتى تغرس نموذج «حياتها الجديدة» أينما ذهبت، وهي حياة تعني لمن يلقونها نهاية الحياة كما يعرفونها، بل وربما نهاية الحياة في حدّ ذاتها.

فما من خيار لأغلب البائسين اليائسين المحاصرين سوى الحُجة النهائية، أي التضحية بحياتهم بكل الرضى (على الرغم من مأساوية المصير)، أملاً بتأكيد قيمة الحياة التي صارت مستحيلة وسيُحرمون منها للأبد. هذا الموت الكريم يبدو لهم الفرصة الأخيرة للكرامة التي حُرموا منها في الحياة. وهؤلاء الناس أداة طيعة في أيدي المستغلّين المحتالين والمكّارين الذين لا تعرف قلوبهم شفقة ولا رحمة. فمن بينهم يُجنَّد الإرهابيون، وهم نسخ مشوّهة ممقوتة من الشهداء التقليديين الذين اتّخذ أشباههم المشوّهين هيئتهم من الأبطال التقليديين.

كان شهداء الزمن القديم على استعداد بأن يعانوا لا أن يجعلوا الآخرين يعانون؛ فكان جوهر الشهادة الحقّة يكمن في البيِّنة المرجوّة على القيمة الخالدة للإيمان الذي مات الشهداء دفاعاً عنها. أما «البطولة» فكانت تُقاس بعدد الأعداء الذين قضى عليهم موت البطل، فلم يكن شهداء الإيمان أبطالاً، ولربما اجتنب أبطال الحروب الوطنية لفظة «الشهداء» لما يستنكرونه هم ومدَّاحوهم باعتباره الانعدام المفجع لجدوى موت الشهيد. فمهما ادّعى

الشهداء والأبطال من فضيلة بمصطلحاتهم الخاصة المختلفة، وما إن امتزجت سماتهم، فإنها تفرز مزيجاً عجيباً متنافراً بكل ما تعنيه الكلمة من معنى.

ينظر المجتمع الاستهلاكي الحديث السائل إلى أعمال الشهداء والأبطال ومن على شاكلتهم الهجينة باعتبارهم أناساً غير عقلانيين يتعذّر فهمهم، ومن ثَمّ فهم يثيرون أشدّ الاستياء والنفور. فذلك المجتمع يعد بسعادة سهلة يمكن تحقيقها عبر وسائل غير بطولية تماماً، ومن ثَمّ ينبغي أن يحظى بإغوائها وإشباعها الجميع (أي كل مستهلك من المستهلكين). أما الشهادة، وغيرها من صور المعاناة «في سبيل قضية ما»، فيصورها ذلك المجتمع باعتبارها جُرماً ارتكبه شخص آخر أو بوصفها عملاً شريراً ارتكبه الشخص بنفسه، ولا يمكن تفسيرها إلا من خلال تبييت النية للإجرام (ولا بد من العثور على المذنبين ومعاقبتهم)، أو باعتبارها خللاً سيكولوجياً (ولا بد من إخضاع المذنبين للعلاج أملاً في الشفاء من دائهم). فذلك المجتمع يختلف عن أنماط المجتمعات الماضية والحاضرة؛ إنه مجتمع يمكن وصفه وصفاً كاملاً من دون الحاجة إلى استخدام «الشهادة» ولا «البطولة»، بل إن هذا الوضع يتطلب الحديث عن فئتين جديدتين نسبيّاً جعلهما هذا المجتمع في بؤرة الوعي العام: الضحايا والمشاهير.

في المجتمع الراهن لا يُتوقع من أحد أن يعاني الألم إلا إذا كانت السلطات المختصة تديره باعتباره عقاباً مستَحَقّاً على عمل سيّئ. أما تحديد مدى توافق الألم الواقع مع حجم العمل السيّئ وخطورته، ومن ثَمّ تقرير الجزاء الكامل العادل للألم، فهو قضية خلافية جدّاً في الغالب. والقدرة على الفصل في تلك القضية هي أحد أهم الأركان في الصراع على السلطة، وتظلّ القرارات العاكسة لتراتبية القوى الحالية ملزمة (وإن لم تكن قاطعة بالضرورة) ما دامت تلك التراتبية ثابتة. فلا مبرّر للمعاناة إلا إذا كانت عقوبة على جريمة أو مخالفة، أما إذا وقعت هذه المعاناة، فلا بد من أن شخصاً تسبّب فيها، ولا بد من تحديد مذنبٍ لهذا الذنب. ومن ثَمّ فإنّ كل معاناة من الممكن أن تكون، حتى يثبت غير ذلك، عملاً ينتج منه ضحايا، وكل من يعاني الألم إنما هو ضحيّة (أو ضحيّة محتملة).

إن «السهولة الطبيعية» التي تفسّر المعاناة عبر افتراض التجنّي على الأبرياء ربما يكون لها أثر علاجي في أهل المعاناة من خلال تخفيف الألم النفسي. لكنها يمكن أن تُحوِّل انتباه أهل المعاناة بعيداً من السبب الحقيقي لمعاناتهم، ومن ثَمّ زيادة أمد الألم لا تخفيفه، وزيادة حدّته لا تخفيفها (وخير مثال على ذلك تفسير هزيمة شخصية بمثل عشوائي لنيات سيئة يكنّها شخص آخر، لا بمنظومة اجتماعية تسمح بتوجيه منهجي لضربات عشوائية، وتصبغ توجيه هذه الضربات بصبغة حتمية نمطية لا يخلو مكان منها، فتسلم هذه المنظومة من النقد). تلك «السهولة الطبيعية» تغري بتصنيف أية منغّصات أو طموحات خائبة ضمن المعاناة (غير المبررة).

إن تأكيد فكرة المذنب الذي يتسبب في المعاناة ينطوي على ميزة أخرى. فربما يتبعه بحث عن التعويض. فالشخص المذنب تمكن مقاضاته، وما أكثر الخبراء القانونيين الراغبين في القيام بهذه المهمة نيابة عن المتضررين. وبعيداً من المكاسب المادية التي ربما يحصل عليها المتضرّرون ومحاموهم بحكم قضائي لصالحهم، فإن افتراض وضعية الضحيّة ستثبت صحته بحكم القانون، وسَيَقْوى التأثير العلاجي لتفسير الألم بالتعرض للإيذاء الذي يحوّل المرء إلى ضحية.

إن ثقافة الضحية والتعويض تعود إلى تراث الثأر القديم الذي سعت الحداثة سعياً حثيثاً لتجريمه والقضاء عليه، لكن يبدو أنه يخرج في الأزمنة الحديثة السائلة من قبره الضحل، ويتدرّع بجسد من جديد.

هذا التراث سُلِّط عليه الضوء، وشغل الرأي العام منذ بدايات تاريخ أوروبا الطويل المعقّد المضطرب، كما يتجلّى في **ثلاثية أوريست** في دراما إسخيلوس. ففي إحدى المسرحيات، نجد أن الجوقة الموسيقية تحرِّض إلكترا، التي صارت يتيمة الأب بعدما قتله عشيق أمها، قائلةً: «الدم بالدم... والشر بالشر... فعلٌ لا ينقصه ورع ولا تقوى!» وهكذا تسعى إلكترا للثأر، وتدعو أخاها أورستيس لقتل القتلة: «فليذق القتلة طعم الموت للموت... ولتكن لعنتي قدر لعنتهم، فالشر بالشر». وهنا يغمر الفرح الجوقة الموسيقية وتنشد قائلةً: «فلتولِّد الكراهية كراهية مثلها، ولتكن الضربة القاتلة على قدر الضربة التي قتلت»؛ «قضى الآلهة بأن سفك الدماء في

حاجة شديدة إلى سفكها مرة أخرى». وهكذا تقع مذبحة أخرى، فلا يُغلق حساب جرائم لم يُدفع ثمنها إلا ليُفتح حساب جديد. وفي نهاية المسرحية، تصرخ الجوقة الموسيقية التي أصابها الارتباك والأسى: «متى تلين اللعنة الموروثة، وتختفي، وتنفد قوتها؟ ولكن لا يبقى أحد ليجيب عن هذا السؤال... ولا تأتي الإجابة إلا في الجزء التالي من الثلاثية، على لسان أثينا، ربة الحكمة: محاكمة عادلة، حكم عادل ... لا يجلب لكم عاراً ولا هزيمة». «ثم اشفوا غليلكم، ولا تجعلوا السخط يمطر موبقات على أرضنا، فتنخر كل بذرة حتى تصير الأرض كلها صحراءً عقيمة»(٥).

واقع الأمر أن مجتمعنا المتمركز حول السوق جاء بحلّ آخر لم يخطر ببال أثينا نفسها على الرغم من كل ما أوتيت من حكمة بالغة. فالضحايا في العصر الحديث السائل يطلبون تعويضاً نقديّاً لقاء الأضرار التي لحقت بهم وعانوها (فإلحاق الضرر بالأبرياء، مثل كل شيء آخر في ذلك المجتمع، يمكن أن يكون له، وينبغي أن يكون له، ثمن). ويبدو أن هذا التعويض النقدي يجمع بين الحُسنيين، فهو يُنَفِّس عن شهوة الثأر القديم، بينما يجرد الثأر من سفك الدماء الذي يستدعي مزيداً من سفك الدماء، بل إن التعويض النقدي ينتزع الثأر من يد صاحب الثأر.

إن «المشاهير» يحظون بمكانة مماثلة بين شخصيات العالم الحديث السائل. وهذا ما عبّر عنه دانييل بورستين بخفّة ظلّه عام ١٩٦١ عندما قال: «إن المشاهير أشخاص شهيرة لأنهم مشهورون جداً» (وبعد مرور عشرين عاماً كان على بورستين أن يضيف كلمة «الشهيرات» إلى جانب «المشاهير»).

كانت شهرة الشهداء والأبطال تُستمد من أفعالهم، وكانت ذكراهم حية حتى يمكن تخليد تلك الأفعال، وحتى يمكن تأكيد أهميتها الخالدة وإعادة تأكيدها. وأما الأسباب التي وضعت المشاهير في بؤرة الضوء فهي أقل الأسباب أهمية للاشتهار، فالعامل الحاسم هنا هو الاشتهار، أي كثرة

---

(٥) نقلت هنا بعد الترجمة الإنكليزية لـ:

Philip Vellacott of Aeschylus' tragedies "The Choephori" and "The Eumenides".

انظر:

Aeschylus, *The Oresteian Trilogy* (London: Penguin, 1959), pp. 108, 118, 143 and 174.

صورهم، وانتشار أسمائهم في البرامج العامة والحوارات الشخصية. فالحديث عن المشاهير والشهيرات يدور على ألسنة الجميع، وتتردد أسماؤهم في كل البيوت. إنهم، مثل الشهداء والأبطال، يمثّلون مادة لاصقة تربط بين أشتات من الناس، بل إنهم في هذه الأيام يمثلون العوامل الرئيسة التي تولّد الجماعات، فهم ليسوا جماعات متخيّلة فحسب، كما في مجتمع العصر الحديث الصلب، بل وخيالية مثل عالم الأطياف، والأهم أنها مفكّكة وهشّة ومتقلّبة وزائلة. ولذلك السبب، يشعر المشاهير والشهيرات، في الغالب، بالراحة في العصر الحديث السائل، فالحداثة السائلة هي موطنهم الطبيعي.

يختلف الاشتهار (Notoriety) عن الشهرة (Fame) بأنه يتألف من أحداث منفصلة تماماً، مثل الحياة نفسها في العصر الحديث السائل. فكل موكب من مواكب المشاهير يطلع من مكان غير معلوم لتطويه بعد فترة وجيزة صفحة النسيان، وهو يناسب تماماً تتابع الأحداث المنفصلة التي تتجزّأ فيها أزمنة الحياة. كما تختلف الجماعات «المُتخيّلة» (Imagined) في العصر الحديث الصلب عن الجماعات الخيالية (Imaginary)؛ فما أن تخيلتها الجماعات، حتى تتحول إلى واقع صلب، وتحتاج إلى الذكرى الأبدية لشهدائها وأبطالها حتى تُرسخ هذا الواقع. وأما الجماعات الخيالية فتلتف حول مشاهير وشهيرات غير مستقرين في الغالب، وقلما يمكثون فترة دعوة الترحيب العام بعدم الالتزام، بل ويمكثون أقل من ذلك بكثير إذا تعلّق الأمر بالتزام دائم و«ثابت». فمهما كانت عبادة المشاهير مهيبة، ومهما كانت الحماسة لهم شديدة، ومهما كان إخلاص المعجبين في عبادتهم لهم، فإن مستقبل العابدين غير مرهون. فاختيارات كل المعجبين تظلّ مفتوحة، ويمكن أن تُحلّ جماعة العابدين وتتفرق في أية لحظة، فيتحول كل عابد إلى مذهب جديد لمعبود جديد أو معبودة جديدة من اختياره.

إن عبادة المشاهير (على العكس من عبادة الشهداء والأبطال التي تحد من حرية العابدين في الاختيار) ليس لها طموحات احتكارية. فمهما كانت شدة المنافسة بين المشاهير والشهيرات، فهم ليسوا في منافسة حقيقية. فعبادة أحد المشاهير لا تستبعد ولا تمنع الانضمام إلى أتباع غيره. فألوان المزج كافة مباحة، بل ومستحبّة؛ فكل واحد منها، ولا سيما كثرتهم، يزيد من

سحر عبادة الشخصية الشهيرة في حدّ ذاتها. وما أكثر المشاهير والشهيرات، وما أكثر ألوان المزج الممكن. ومع ذلك، ومهما كانت أعداد المريدين والأتباع غفيرة، بوسع كل واحد/ واحدة منهم/ منهن أن يحتفظ/ تحتفظ بحسّ الفردية، بل والتفرد، الذي يتّسم به اختياره/ اختيارها. إنهم ما زالو يحتفظون بالكعكة، مع أنهم قد أكلوها. فالطمأنينة التي لا يمكن أن تحقّقها إلا العبادة الجماعية تأتي في صفقة مجملة مع الرضى بمواكبة المعايير التي وضعها مجتمع الأفراد لأعضائه الأفراد.

هذا ما وصلنا إليه الآن، فإلى متى سنظل هنا؟

أعتقد بأن أهل العالم الذين ركعوا احتراماً للشهداء، وراعهم جلال تضحيتهم بأنفسهم يكاد يستعصي عليهم أن يتخيلوا عالماً يبجّل عصراً جديداً رائعاً من أبطال أهل الحداثة، تماماً مثلما يستعصي على ذلك العالم الذي لم يكن بوسعهم أن يتخيلوه بأنه يبشر بعصر الضحايا والمشاهير. فلنحذر إغواء الاستنتاجات السطحية والإجابات المتعجلة عن السؤال الذي طرحنا أعلاه، لكننا على يقين بأن قصة الانتقال الطويل من عالم الشهداء إلى عالم المشاهير ينبغي أن لا ننظر إليه بوصفه أمراً مقضيّاً أقرّه التاريخ بقوانينه الجامحة ونزعته القاطعة، ولا بوصفه إعلاناً «لنهاية التاريخ»، وإنما باعتباره تقريراً عن سيرورة أبعد ما تكون عن الانتهاء، وأقرب إلى مرحلة النشوء.

الفصل الثالث

الثقافة خارج السيطرة والإدارة

ظهرت فكرة «الثقافة» (Culture) في الربع الثالث من القرن الثامن عشر مصطلحاً مختصراً للإشارة إلى إدارة الفكر والسلوك البشري. فلم تولد «الثقافة» مصطلحاً وصفيّاً، ولا اسماً تلخيصيّاً للأنساق السلوكية البشرية المتحققة التي خضعت للملاحظة والتسجيل. لقد اقتضى الأمر مرور قرن آخر حتى يدقق مديرو الثقافة فيما صاروا يرونه خلقاً جديداً من صنعهم، فاقتدوا بخلق الله للعالم، وأعلنوا عن القصد من الخلق، مؤكدين أنه من حسن الحظ أن «الثقافة» صارت تعني الطريقة التي يختلف بها نمط من السلوك البشري المعتاد «الخاضع لضوابط معيارية» عن نمط آخر خاضع لضوابط وإدارة مختلفتين، وهكذا ولِدت فكرة الثقافة إعلاناً للمقاصد والنيات.

دخل مصطلح «الثقافة» ضمن مفردات اللغة اسماً للنشاط البنّاء. ففي مطلع العصر الحديث، لم يعد النساء والرجال «مُسلَّمات غير إشكالية»، ولا حلقات مُقدَّرة في سلسلة الوجود الربانية («ربانية» بمعنى أنه لا يمكن التعرض لها والعبث بها)، ولا مخلوقات لا غنى عنها مهما كانت وضيعة وحقيرة وناقصة. فهؤلاء الرجال والنساء صاروا أدوات طيعة في أمسّ الحاجة إلى الإصلاح والتحسين، وصار مصطلح «الثقافة» ضمن مجموعة من المفاهيم التي تضمّ مصطلحات، مثل: «الفلاحة» و«الزراعة» و«تربية الحيوانات»، وجميعها مصطلحات تشير إلى التحسين، إما بمنع الضرر أو الحيلولة دون التدهور. فما يفعله الفلاح بالبذور عبر الرعاية اليقظة من زرعها إلى حصادها يمكن، بل ويتوجب، فعله بالبشر من المهد إلى اللحد عبر التعليم والتدريب، فالبشر لا يُولدون، بل يُصنعون. إنهم بحاجة إلى أن يصيروا بشراً، وفي أثناء هذه العملية (وهي عملية حافلة بالفخاخ والحواجز التي لن يتمكنوا من اجتنابها ولا التعامل معها إذا ما تُركوا لأنفسهم) لا بد من أن يرشدهم أناس آخرون، أناس لهم باع في فن تعليم البشر وتدريبهم.

ظهر مصطلح «الثقافة» في مفردات اللغة بعد أقل من مئة عام من ظهور مفهوم حديث بالغ الأهمية، ألا وهو مفهوم «الإدارة» (Managing)، ويُعرِّف قاموس أكسفورد هذا المفهوم بأنه «إخضاع (الأشخاص والحيوانات. . . إلخ) بما يحقّق السيطرة والتحكم»، و«تشغيلهم وفق افتراضات وأسس»، و«النجاح في التنفيذ والإنجاز». كما ظهر مصطلح «الثقافة» قبل مئة عام من ظهور معنى جديد لمصطلح «الإدارة»، ألا وهو «تدبير الأمور وتصريفها، والتعامل مع الأزمات والمواقف الصعبة». خلاصة القول، الإدارة تعني تصريف الأمور بطريقة لا يتبعها الناس من تلقاء أنفسهم؛ إنها إعادة توجيه للأمور وفق تخطيط وإرادة محددة. وهكذا صارت «الإدارة» (التحكم في جريان الأمور) تعني التحكم في الاحتمالات، بحيث يصبح وجود سلوك معين (فُرصاً أو استجابات) «للأشخاص أو الحيوانات أو غيرهم» أكثر احتمالية من غيره، وبحيث يصبح وجود سلوك آخر أقل احتمالية أو من الأفضل أن يكون غير محتمل نهائيّاً، فالإدارة حَدٌّ من حرية الخاضعين لها.

إذا كانت «الزراعة» (Agriculture) رؤية للمزرعة من منظور فلاح الأرض، فإن فكرة «الثقافة» (Culture) التي طُبِّقت على البشر على المستوى المجازي هي رؤية العالم الاجتماعي من منظور «فلاح البشر»، أي من منظور المدير. فلم تكن فرضية الإدارة إضافة متأخرة ولا تطفلاً خارجيّاً. فمنذ نشأتها كانت الإدارة جزءاً لا يتجزّأ من مفهوم الثقافة البشرية؛ إذ يكمن في قلب مفهوم «الثقافة» إرهاصٌ أو قبول ضمني بعلاقة اجتماعية غير متناظرة وغير متكافئة، أي الانفصال بين الذات الفاعلة والذات التي يقع عليها الفعل أو تعانيه، وبين الفعل وتحمّل تبعات الفعل، وبين المديرين والخاضعين للإدارة، وبين العالمين بالأمور والجاهلين بها، وبين أصحاب الثقافة الرفيعة والمفتقرين إليها. ويؤكد تيودور أدورنو أن «جمع الروح الموضوعية لعصر من العصور في كلمة «الثقافة» وحدها يعكس من البداية الرؤية الإدارية التي تتولّى، وهي تنظر من أعلى إلى أسفل، عمليات التجميع والتوزيع والتقييم والتنظيم»[1]. ويكشف أدورنو عن السمات المميزة لتلك الروح قائلاً:

---

(١) Theodor Adorno, "Culture and administration," in: Theodor W. Adorno, *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, edited by J. M. Bernstein; translated by Wes Blomster (London: Routledge, 1991), p. 93. =

«الطلب الذي تفرضه الإدارة على الثقافة متغاير في جوهره ويخضع لتأثير خارجي؛ فالثقافة، بصرف النظر عن الشكل الذي تتخذه، تُقاس بمعايير ليست من صميمها، ولا علاقة لها بطبيعة الموضوع وصفته المميزة، بل تتعلّق ببعض المعايير المجردة المفروضة عليها من الخارج»[٢].

وكما هو متوقّع في علاقة اجتماعية غير متناظرة، ينفتح منظر مختلف تماماً أمام الأعين التي تفحص تلك العلاقة من الوجهة المقابلة التي يقع عليها فعل الإدارة (أي من منظور «الخاضعين للإدارة»). إنه منظر قمع لا داعيَ له ولا مُوجب، وتأكيد لانعدام الشرعية والعدالة. وهنا تبدو الثقافة «متعارضة» مع الإدارة»؛ ذلك لأن الثقافة عديمة القيمة كما قال أوسكار وايلد (وكما يرى أدورنو في استفزاز للقارئ)، ويُقال لنا إن الثقافة ربما تبدو عديمة القيمة ما دام المديرون يحتكرون رسم الخط الفاصل بين القيمة وعدمها. إنها تضع حقوق الخاص في مقابل الضغط العام الذي يفرض التماثل، وهي تتضمن نزعة نقدية راسخة تجاه الوضع القائم وكل المؤسسات التي يفرزها[٣].

ولا مفر من الصدام بين هاتين السرديّتين، فهذا الصدام لا يمكن منعه ولا تخفيفه ما إن يظهر. فالعلاقة بين المديرين والخاضعين للإدارة هي علاقة صراع في جوهرها؛ ذلك لأن الطرفين ينشدان أهدافاً متعارضة، ولا يمكنهما العيش معاً إلا في حالة يسودها الصراع والحرب والاستعداد للاقتتال.

يدرك أدورنو حتمية ذلك الصراع، لكنه يوضح أن الخصميْن المتنازعيْن يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر. فمهما بلغ سوء العداوة المعلنة المدوّية أو الخفية السرية، فإن أسوأ ضرر يمكن أن يلحق بالثقافة يتمثّل في الانتصار النهائي الكامل على غريمها. «فالثقافة تلحق بها الأضرار عندما تخضع للتخطيط والإدارة، ولكن إذا تُركت لحالها، فإن كل شيء ثقافي يهدّد بفقد إمكانية التأثير، بل وبفقد وجوده نفسه»[٤]. وبهذه الكلمات يؤكد أدورنو

= دعوني أوضح أن كلمة "Management" أفضل من كلمة "Administration" في بيان روح المصطلح الألماني "Verwaltung" المستخدم في النص الأصلي.

(٢) المصدر نفسه، ص٩٨.

(٣) المصدر نفسه، ص٩٣، ٩٨ و١٠٠.

(٤) المصدر نفسه، ص٩٤.

النتيجة المحزنة التي توصل إليها عندما كان يعكف مع ماكس هوركهايمر على تأليف كتاب **جدل التنوير**، «فتاريخ الأديان القديمة والمدارس القديمة مثل تاريخ الأحزاب والثورات الحديثة» يعلّمنا أن ثمن البقاء هو «تحويل الأفكار إلى هيمنة»(٥). هذا الدرس الذي يعلّمنا التاريخ إيّاه لا بد من أن يدرسه، ويستوعبه، ويمارسه بدقة «صانعو الثقافة» الذين يحملون العبء الأساس لميل الثقافة إلى الهيمنة، ويجعلون منه رسالتهم الواعية، فيمارسون النقد والهيمنة طريقةً للوجود.

إن دعوة صانعي الثقافة إلى الانسحاب من عملية الإدارة والابتعاد عنها لا تجد آذاناً صاغية. فهذه الدعوة ربما تحرمهم من كسب قوتهم، بل وربما تحرمهم من كل تأثير، من مجرد الاتصال بين العمل الفني والمجتمع، وهذا الاتصال لا يمكن أن يستغني عنه أعظم الأعمال أصالة إذا أُريد لها ألا تفنى(٦).

وهذا جمع عجيب بين نقيضين، بل ودائرة مفرغة، فالثقافة لا يمكنها أن تحيا في سلام مع الإدارة، وعلى وجه الخصوص مع إدارة متطفّلة ومترصّدة، ولا سيما مع إدارة ترمي إلى الانحراف بروح الاستكشاف والتجريب لدى الثقافة حتى تتلاءم مع إطار العقلانية الذي رسمه المديرون. فمؤامرة الإدارة ضدّ حرية الثقافة مدعاة دائمة للحرب، أما صانعو الثقافة فيحتاجون إلى المديرين إذا أرادوا (وأغلبهم يريدون ذلك وهم يعكفون على «تحسين العالم») أن يراهم العالم ويسمعهم وينصت إليهم، وأن يشهدوا اكتمال عملهم/ مشروعهم، فإذا لم يرغبوا في ذلك، فإنهم يواجهون خطر التهميش والعجز والنسيان.

ليس أمام صانعي الثقافة خيار سوى التعايش مع ذلك التناقض العجيب، فمهما علت احتجاجاتهم على تطفّل المديرين وادّعاءاتهم، فلا بد من أن يبحثوا عن صيغة للتعايش مع الإدارة وإلا انتهت أهمّيتهم. فربما يختارون بين إدارات ترمي إلى تحقيق أهداف مختلفة وتهذّب حرية الإبداع

---

(٥) Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, translated by John Cumming (London; New York: Verso, 1979), pp. 216-217.

(٦) Adorno, "Culture and administration," p. 103.

الثقافي وفق تصميمات مختلفة، لكن لن يكون بمقدورهم أن يختاروا بين قبول الإدارة في حدّ ذاتها أو رفضها. فليس هذا خياراً واقعيّاً بأي حال.

فعلى الرغم من التشنيع المتبادل، لا مناصّ لصانعي الثقافة والمديرين إلا أن يعيشوا معاً تحت سقف واحد، وأن ينجزوا عملهم معاً. فالمنافسة بينهم منافسة بين إخوة، هدفهم واحد، وغايتهم واحدة؛ فهم يسعون إلى تحفيز البشر على انتهاج سلوك مختلف، حتى يصير العالم مختلفاً عمّا هو عليه الآن، وعما يمكن أن يكون عليه إذا ما تُرك لحاله من دون توجيه. فصانعو الثقافة والمديرون يستمدون علّة وجودهم من نقدٍ للوضع القائم (حتى وإن كانت أهدافهم المعلنة ترمي إلى الحفاظ عليه أو استعادته إلى «الوضع السابق» (Status Quo Ante). فإذا تعاركوا، فليس لعراكهم علاقة بما إذا كان ينبغي للعالم أن يكون موضوعاً للتدخّل الدائم أو أن يُترك إلى نزعاته الداخلية، بل إنه يتعلق بالاتجاه الذي ينبغي أن يأخذه التدخل. إنهم لا يتشاجرون في الغالب إلا على القيادة، ومن يملك الحق، أو ينبغي أن يُمنح الحق، في تحديد الاتجاه، ومن له الحق في إدارة الأدوات اللازمة لضبط مساره وفي اختيار مقاييس تقدّمه.

وقد عبّرت حنة أرندت ببراعة عن جوهر هذا الصراع قائلةً: إن إطلاق صفة «الثقافي» على موضوع ما يعتمد على الامتداد الزمني لدوامه. فسمته الدائمة يقابلها جانبه الوظيفي، وذلك الجانب هو ما يخفيه من عالم الظواهر عبر الاستهلاك والتلف والإهلاك.

تتعرّض الثقافة للخطر عندما ننظر إلى الموضوعات الحالية كافة أو الماضية باعتبارها موضوعات وظيفية للعمليات الاجتماعية الحيوية، كما لو أنها أُنتجت لإشباع حاجات محددة، ولا يهم سمو هذه الحاجات ولا وضاعتها[٧].

تضطلع الثقافة «بالعلو فوق» اعتقاد الناس «بالواقع»، فهي لا تنشغل بما ينشغل به الناس اليوم حتى صار أولية اللحظة وضرورتها، بل إنها، على أقل تقدير، تسعى إلى تجاوز القيد الذي تمثّله «الانشغالات الحاضرة»، وتصارع من أجل تحرير نفسها من ضروراتها ومقتضياتها.

---

(٧) Hannah Arendt, *La Crise de la culture* (Paris: Gallimard, 1968), pp. 266-267.

إن الاستعمال/ الاستهلاك الفوري والذوبان في عملية الاستهلاك اللحظي ليسا غاية المنتجات الثقافية ولا معيار قيمتها. فالثقافة، من منظور حنة أرندت، تبتغي الجمال، وأنا أعتقد أنها اختارت «الجمال» اسماً للاهتمامات الثقافية لأن فكرة «الجمال» ترمز إلى هدف مراوغ يتحدى التفسير العقلاني/ السببي، فلا غاية للجمال ولا استعمال مادياً، ولا نفع، ولا شرعية يستمدها من الإشارة إلى أية حاجة ماضية شعر بها المرء وحددها وسعى لإشباعها. فصفة «الثقافي» تلازم الموضوع ما دام يعيش أطول من نفعه الذي ربما صاحب إبداعه.

إن الثقافة بهذا المفهوم تختلف تمام الاختلاف عن الرأي الشائع الذي ساد الأدبيات الأكاديمية حتى وقت قريب. فالرأي الشائع يضع الثقافة ضمن التطبيقات التي تحافظ على الإنتاج المتواصل الرتيب للواقع الاجتماعي (هويته العينية)، تطبيقات تستهدف حماية التماثل واستمراره عبر الزمن. فقد ظلّت فكرة الثقافة الشائعة في كتابات العلوم الاجتماعية تشير إلى آلية تحقق الاتّزان والاستقرار والروتين والتكرار، أي أداة للثبات، لا ثوران يمنع الواقع الاجتماعي من السكون ويجبره على التجاوز الذاتي الدائم كما يظنّ تيودور أدورنو وحنة أرندت. وفي التصورات الأنثروبولوجية المحافظة (مجتمع واحد= ثقافة واحدة)، تظهر الثقافة بوصفها «خادمة» «للبنية الاجتماعية»، وباعتبارها أداة جيدة «لإدارة الاضطراب»، و«الحفاظ على النموذج». فهي تصون التوزيع القائم للاحتمالات السلوكية اللازمة للإبقاء على شكل «النظام» من دون تغيير، وتقاوم أي اختراقات عرضية للقاعدة، وكذلك الاضطرابات والانحرافات التي تهدّد بإخلال «توازن النظام». هذا «العود الأبدي» إلى التماثل كان الأفق الطوباوي لكلية اجتماعية تخضع لإدارة صحيحة (أو «تنسيق أساس» كما يقول تالكوت بارسونز). أما استقرار توزيع الاحتمالات التي تحكمها بشدة مجموعة من الأدوات الثقافية المحافظة على النظام فكان يُعتقد على نطاق واسع أنه شرط ضروري للجهود كافة، المنطلقة وجهة ذلك الأفق. فكان النظام الاجتماعي «الخاضع لإدارة صحيحة» كلّية ينكشف بداخلها على الفور أي سلوك منحرف للجماعات البشرية، ويُعزل قبل وقوع ضرر لا يمكن إصلاحه، ويُزال خطره، أو يُستأصَل. في إطار رؤية المجتمع بوصفه نظاماً يحافظ على اتزانه الذاتي

(الثبات الشديد على الرغم من كل ضغوط القوى المضادة)، ترمز «الثقافة» إلى تحقق حلم المديرين، إلى مقاومة فعالة للتغيير. وكان ذلك هو التصور السائد لدور الثقافة قبل عقدين أو ثلاثة على الأكثر، لكن العالم شهد كثيراً من الأحداث خلال هذين العقدين أو الثلاثة الماضية.

اندلعت الثورة الإدارية الجديدة، وكانت تتوارى خلف راية «الليبرالية الجديدة»، وأخذ أهل الإدارة ينتقلون من «الضبط المعياري» إلى «الإغراء»، ومن المراقبة اليومية إلى العلاقات العامة، ومن نموذج السلطة المتبلّدة المبالغة في الضوابط والقيود والأعمال الروتينية على شاكلة السجن المثالي أو البانوبتيكون (Panopticon) إلى الهيمنة عبر اللايقين المنتشر في كل اتجاه، وإلى عدم الاستقرار والانقطاع العشوائي المستمر للأعمال الاعتيادية. وتبع كل ذلك تفكيك تدريجي للإطار الذي ترعاه الدولة، ذلك الإطار الذي كانت تُدار فيه أعظم جوانب سياسة الحياة، علاوة على تغيير/انحراف لسياسة الحياة إلى مجال تهيمن عليه سوق استهلاكية تعيش وتزدهر بفضل هشاشة الضوابط والقيود وقمعها السريع. وهذا القمع يبلغ من السرعة ما يحول دون الوصول إلى رسوخ العادات أو القواعد. وفي هذا الوضع الجديد، يقلّ الطلب على لجم تلك القوة الدافعة المعتدية الخبيثة وعملية التجريب القهري التي تسمى باسم «الثقافة»، كما يقل الطلب على تعطيلهما أو ترويضهما بُغية استغلالهما كأدوات تعزز الاتزان الداخلي والاستمرارية، أو على الأقل سنجد أن أصحاب ذلك الطلب المتشددين، مديري بناء الدول/الأمم، فقدوا الاهتمام باستغلالهما، وأن كاتبي سيناريو الدراما الثقافية ومخرجيها يتمنون كل شيء إلا ترويض سلوك البشر، فهذا السلوك صار منتظماً ورتيباً وروتينيّاً وثابتاً هذه الأيام حتى أن هؤلاء البشر جرى إعادة تدويرهم في صورة مستهلكين.

وأما الآن فإن الشخصيات الرئيسة في دراما «الحداثة الصلبة» تركت المسرح بأعداد غفيرة أو تؤدي دوراً تافهاً لا يتطلب كلاماً، ويتردد البدلاء في الظهور، ومن ثَم فإن أهل زماننا يجدون أنفسهم يعيشون في «أزمنة مظلمة»[٨] حقاً كما تقول حنة أرندت وبرتولت بريشت. وكما تنبأت حنة

(٨) Hannah Arendt, *Man in Dark Times* (New York: Harcourt Brace, 1983), p. viii.

أرندت، سيتحول الانسحاب من السياسة والمجال العالم إلى «التوجه الأساس للفرد الحديث» الذي يعاني الاغتراب عن العالم، ولا يمكنه أن يكشف نفسه على حقيقتها إلا في الخصوصية وفي حميمية اللقاءات المباشرة[٩].

تلك الخصوصية الجديدة المكتسبة المفروضة وحميمية اللقاءات المباشرة، الرفيقان المتلازمان في «الأزمنة المظلمة»، تعززهما السوق الاستهلاكية، فيدعمان الطبيعة المتقلبة للحياة الاستهلاكية التي تقوم عليها السوق الاستهلاكية، ويفيدان من ميوعة الأوضاع وهشاشة الروابط الإنسانية، ومن الوضع المعقد لحقوق الإنسان والالتزامات والواجبات التي تفتقر إلى الاستقرار ولا يمكن التنبؤ بوضعها في المستقبل، وعلى حاضر يستعصي فهمه على أهله، وعلى مستقبل غامض كل الغموض ومبهم كل الإبهام. وتحت الضغط الذي تتعرض له حكومات الدول وأهل الإدارة، وبسبب عجزهم من دون مقاومة تذكر، فإنهم يتخلون عن طموحات الضبط المعياري الذي اتهمهم به من قبل أدورنو وغيره من نقاد «المجتمع الجماهيري الناشئ الخاضع للإدارة الكاملة»، ويستعيضون عن ذلك بدور «الأداة»، فيؤدون دور «الوسيط الأمين» لحاجات السوق (لضغوطه التي لا تُقاوَم).

ربما يظل صانعو الثقافة يكرهون، وهم يكرهون بالفعل، التدخل المتطفل لأهل الإدارة الذين يصرون، كما هو عهدهم، على قياس الأداء الثقافي وفق معايير خارجية، غريبة عن التدفق غير العقلاني للإبداع الثقافي، وعلى استخدام سلطتهم والإمكانات التي تحت أمرهم لضمان الامتثال للقواعد التي يضعونها. بيد أن هذا الاعتراض الأساس على التدخل المتطفل،كما أوضحنا من قبل، ليس تحولاً جديداً، بل فصل آخر في قصة طويلة من «المنافسة بين الأشقاء» من دون نهاية الأفق. فلحسن الحظ أو سوئه، ولحسن الحظ وسوئه، تحتاج الإبداعات الثقافية إلى مديرين، خشية أن تموت في البرج العاجي نفسه الذي ولدت فيه.

وأما الجديد حقاً فهو المعايير التي يوظفها المديرون في أيامنا هذه،

---

(٩) المصدر نفسه، ص٢٤.

عندما يؤدون دور سماسرة قوى السوق لا قوى بناء الأمة/الدولة، تجاه القُصَّر الذين تحت وصايتهم في عمليات التقويم والمراجعة، والضبط والحكم، والتعنيف والتقريع، والثواب والعقاب. وهذه المعايير استهلاكية تسويقية بطبيعة الحال، معايير تحتفي بالاستهلاك الفوري، والإشباع الفوري، والربح الفوري. أما الحديث عن سوق استهلاكية ترعى حاجات طويلة الأمد، والحاجات الأبدية الخالدة، فهو كلام متناقض. فالسوق الاستهلاكية تُروِّج أفكار التداول السريع، واختزال المسافة بين استخدام الأشياء وتحويلها إلى نفايات والتخلص منها، والاستبدال الفوري للبضائع التي لم تعد تُدر أرباحاً. كل ذلك يتعارض تعارضاً صارخاً مع طبيعة الإبداع الثقافي. ومن ثَم فإن الجِدة تتمثّل في انفصال دروب الأقارب المتنافسين.

إن جوهر الفصل الراهن في قصة تلك الحرب الطويلة يتمثّل في الإجابة عن السؤال الآتي: «من يتولى دفة الأمور؟»، بل إنه خلاصة القصة وجوهر «تولي القيادة»، أي غايته وعاقبته. بل وربما نتجاوز هذا الحد قليلاً ونقول إن الجوهر هو بقاء الثقافة المعهودة منذ أن تزينت أسوار كهوف ألتميرا بالرسوم. فهل تستطيع الثقافة أن تبقى بعد موت الديمومة والاستمرارية واللانهائية باعتبارها «الخسائر الجانبية» الأولى الناجمة عن انتصار السوق الاستهلاكية؟ إننا لا نعرف ما إذا كانت الثقافة تستطيع البقاء، وإن كان لدينا من الأسباب الوجيهة ما يجعلنا نشك في ذلك، فنتبع نصيحة هانز يوناز لأهل «عصر اللايقين»، ونثق كثيراً بنبوءات «أنبياء القدر المشؤوم».

إن إخضاع الإبداع الثقافي لمعايير السوق الاستهلاكية يعني إرغامها على القبول بمتطلبات المنتجات الاستهلاكية الأصلية كافة غير المزيفة في سابق الزمان. فإما أن تكتسب شرعيتها من القيمة السوقية (قيمتها الحالية في السوق بكل تأكيد) أو أن تفنى.

إن السؤال الأوّل المطروح على العروض الثقافية التي تدَّعي شرعيتها وتطالب بالاعتراف بها يتعلّق بالطلب الكافي عليها والمقدرة الكافية على دفع الثمن. ولكن بسبب الطبيعة المتقلّبة المتغيّرة المتحوّلة للطلب الاستهلاكي، فإن سجلات سيادة السوق الاستهلاكية على الثقافة حافلة بتشخيصات وتقديرات خطأ حادت عن الهدف وآلت إلى قرارات بالغة الخطأ. ففي

الممارسة، تتلخّص تلك الاستراتيجية والممارسة لتلك السيادة في تعويض غياب تحليل جودة يتضمّن تجاوز الأهداف الاقتصادية الممكنة أو الأرباح المتوقّعة والاحتراس من الخسارة، أي تحليل يتضمن الزيادة المهدرة والهدر الزائد. فها هو جورج برنارد شو، أحد المصورين الهواة المتميّزين وكُتّاب المسرح، ينصح المصورين باتباع نموذج سَمَك البكلاة، فلا بد لكل سمكة من أن تضع ألف بيضة حتى يمكن أن تخرج سمكة بكلاة واحدة مكتملة النمو. ويبدو أن الصناعة الاستهلاكية بأسرها ومديري التسويق الذين يروجونها يتّبعون تلك النصيحة. وربما تحمي تلك الاستراتيجية من الخسائر الكبيرة الناجمة عن أخطاء في تحليل التكلفة والربح، لكنها لن تفعل أي شيء يذكر حتى تضمن فرصة للمنتجات الثقافية بأن تكشف عن جودتها الحقيقية عندما لا يلوح في الأفق أي طلب عليها في السوق (في الأفق القريب بالطبع، في ضوء الطبيعة «قصيرة الأجل» التي تتسم بها الحسابات على الدوام).

وفي أيامنا هذه، نجد أن الزبائن المحتملين وأعدادهم والأموال النقدية بحوزتهم هي التي تحدّد (بطبيعتها ومن دون قصد) قَدَر الإبداعات الثقافية. فالخط الفاصل بين المنتجات الثقافية «الناجحة» (المستحوذة على الاهتمام العام) والمنتجات الثقافية المخفقة (العاجزة عن تحقيق ذيوع الصيت) ترسمه المبيعات وتقديرات الزبائن والعوائد. وهذا ما عبّر عنه دانييل بورستين بخفة ظلّه عندما قال إن أكثر الكتب مبيعاً هي الكتب التي تُباع جيداً لأنها كانت تُباع جيداً. بيد أن منظّري الفن المعاصر ونقّاده لم يتمكّنوا من تأسيس علاقة بين فضائل الإبداع الثقافي وشهرته. وإذا كان من علاقة، فإنها بين الشهرة وسلطة العلامة المسجلة، العلامة المميّزة التي تنقل العمل الفنّي الصاعد من قلب الظلام إلى بؤرة الضوء.

إن المكافئ المعاصر للحظّ السعيد أو ضربة الحظ هو تشارلز ساتشي وهو يوقف سيارته أمام محل مجهول في شارع جانبي ويشتري تُحفاً صغيرة كان صانعوها المجهولون في ذلك الشارع الجانبي يحلمون ويطمحون إلى أن يعترف الناس بأنها أعمال فنية. فالموضوعات تستحيل أعمالاً فنية بين عشية وضحاها ما إن تُوضع للعرض في صالة فنية تفصل مداخلها بين الفن الجيد (الفن الذي يثير الإعجاب، ويدفع الناس إلى شرائه والتفاخر به) والفن

الرديء (الفن الذي ينفي الناس أية علاقة لهم به، ويخجلون من شرائه)، وبين الفن واللافن. كما أن اسم صالة العرض الفني يضفي عظمته على أسماء الفنانين المعروضة أعمالهم، وذلك بالطبع تيار عام في هذا العالم المضطرب أيما اضطراب بمرونة القواعد وميوعة القيم. وتعبّر عن ذلك نعومي كلاين بدقة قائلةً: «إن كثيراً من أشهر أهل الصناعة هذه الأيام لم يعودوا ينتجون المنتجات ويعلنون عنها، بل يشترونها و«يمنحونها علامة تجارية»[١٠]. فالعلامة المسجّلة والشعار المصاحب للمنتج لا يضفيا قيمة، بل هما قيمة في حد ذاتهما، القيمة السوقية، والقيمة الوحيدة المهمة، بل والقيمة في حدّ ذاتها.

ليست الشركات الضخمة وحدها التي تستثمر قيمة في المنتجات بمنحها علامة تجارية، أو تنزع قيمة منتجات بسحب الشعار الخاص بالشركة. ولعلّ أقوى العلامات التجارية تأثيراً هي الأحداث التي تحظى بدعاية جيدة وتسويق جيد. إنها أحداث مشاهير تحضرها حشود كبيرة، ذلك لأنها، كما يرى بورستين، شهيرة لشهرتها الواسعة، وتبيع أعداداً كبيرة من التذاكر لأنها تبيعها جيداً. «فالأحداث» (Events) لها ميزة تفتقر إليها العلامات المسجّلة الثابتة التي تُعوِّل على الولاء الدائم من جانب الزبائن المخلصين. فالأحداث تتناغم مع الامتداد الزمني القصير الذي تشتهر به الذاكرة العامة، والمنافسة الشرسة بين الإغراءات التي تستهدف جذب انتباه المستهلكين. والأحداث مثل المنتجات الاستهلاكية كافة الأصلية تحمل تاريخ انتهاء الصلاحية، وربما يُسقط مصممو هذه السلع والمشرفون عليها الاهتمامات طويلة المدى من حساباتهم (ما يعني توفيراً كبيراً في النفقات ومعاصرةً واثقة لروح العصر)، فيخطّطون ويرعون، كما يقول جورج اشتاينر في عبارته الوجيزة، «الاستفادة من الأشياء بأقصى ما يمكن والتخلص منها بأسرع ما يمكن».

إن المستقبل المبهر (على الحقيقة والمجاز) للحدث الثابت، باعتباره الشكل الأكثر فاعلية وانتشاراً لتحديد العلامات المميزة، يتناغم كل التناغم مع النزعة العالمية للوضع الحديث السائل. فعادة ما تُجنّد المنتجات الثقافية كافة، بما في ذلك الجمادات والبشر المتعلمون، في خدمة «مشروعات»

---

(١٠) Naomi Klein, *No Logo* (London: HarperCollins/Flamingo, 2001), p. 5.

مقطوعة وقصيرة الأجل. وهنا تستشهد نعومي كلاين بما توصّل إليه فريقٌ بحثيٌّ في الآونة الأخيرة: «صار بإمكان المرء أن يمنح علامة مميّزة لا للرمال وحدها، بل والقمح، واللحوم، والطوب، والمعادن، والمواد الخرسانية، والمواد الكيماوية، والقمح المطحون، ومجموعة لانهائية من السلع كان يعتقد أنها محصنة من هذه العملية»[١١]، وما زال يُعتقد إلى الآن (خطأً كما يتضح) أنها قادرة على الاعتماد على مزاياها الداخلية وتثبت قيمتها من خلال كشف تميزها فحسب.

إن «المتلازمة الاستهلاكية» التي تخضع لها الثقافة المعاصرة تتمركز حول إنكار شديد لفضيلة إرجاء الرغبات، فضيلة «إرجاء الإشباع»، أي المبادئ التأسيسية لكل من «مجتمع المنتجين» أو «المجتمع المتمركز حول الإنتاج». ففي المكانة الموروثة للقيم المعترف بها، جاءت «المتلازمة الاستهلاكية» لتخلع «الدوام» عن العرش، وتتوج «الزوال» ليتربع عليه، ولتضع قيمة الجِدة فوق قيمة الدوام.

بالطبع ليس من الإنصاف ولا من الحكمة أن نلقي بمسؤولية المأزق الذي يجد فيه الإبداع الثقافي نفسه هذه الأيام على الصناعة الاستهلاكية وحدها، فتلك الصناعة تتناغم مع ما أسميه «الحداثة السائلة». وتلك الصناعة وذلك الشكل من الحياة يتناغمان معاً، ويعزّز كل منهما قبضة الآخر على الاختيارات الواقعية لأهل زماننا من الرجال والنساء. فالثقافة الحديثة السائلة لم تعد تشعر بأنها ثقافة تَعَلُّم، تتراكم كالثقافات التي دوَّنها المؤرخون والإثنوغرافيون في كتاباتهم، بل إنها تبدو ثقافة فكّ الارتباط والقطيعة والنسيان.

أليست تلك الجملة الأخيرة كلاماً متناقضاً؟ هذا هو السؤال المهم، بل هو مسألة حياة أو موت. فعلى مدار قرون عاشت الثقافة مع الإدارة حياة مضطربة، فكانت تخاصمها بلا راحة، وتختنق أحياناً عند معانقتها، لكنها كانت تهرع أحياناً لها بحثاً عن مأوى، وتعود أشد قوة بفضل هذا اللقاء. فهل ستبقى الثقافة بعد تغيّر الإدارة؟ هل سيُسمح لها بوجود غير الوجود

---

(١١) المصدر نفسه، ص٢٥.

العابر الزائل الذي يشبه وجود الفراشة؟ هل الإدارة الجديدة المخلصة للأسلوب الجديد للإدارة ستقصر وصايتها على تصفية الشركات وبيع أسهمها من دون النظر إلى مستقبلها؟ هل مقبرة «الأحداث الثقافية» الميتة أو المجهضة ستحلّ محلّ «الأعمال الخالدة»؟

يذهب وليام دو كونينغ إلى أنه في عالمنا «يُعد المضمون لحظةً خاطفة»، ورؤية عارضة، ونظرة عابرة[١٢]. أما إيف ميشو، أبرز المحللين لتحوّلات ثقافة مابعد الحداثة وما بعد مابعد الحداثة، فيجد أن التذوّق الجمالي، الهدف الذي تنشده الثقافة بشدة ويراوغها دوماً، إنما يُستهلك ويُحتفى به في عالم خالٍ من الأعمال الفنية[١٣]، التي يفترض أنها إضافات خالدة إلى العالم. . .

وها هو توم وولف يتأمل حال الفن المعاصر ومستقبله، فيرى أننا تخلّصنا من موضوعات المحاكاة، والبعد الثالث، والأصباغ، والتكنيك، والإطار، والرسم الزيتي. . . ولكن ماذا عن الجدار نفسه؟ أليست صورة العمل الفني بوصفه شيئاً على الجدار صورة ماقبل حداثية؟[١٤].

أما جاك ڤيلغيه، الفنان والمصور والرسام المبدع للوحات زيتية كبيرة عُلِّقت على جدران أرقى الصالونات الفنية في باريس، فيتحدّث عن جدار من نوع مختلف، عن أداة مابعد حداثية تماماً، عن جدار يواجه الشارع الذي تقع فيه الأحداث، عن نافذة لا جزء من القفص/المأوى الذي اعتاد في عصر الحداثة أن يحدّد الفرق بين «داخل» العمل الفني و«خارجه». فالجدران التي تظهر في لوحات جاك ڤيلغيه الملصقة على جدران صالة العرض هي جدران في المدينة، هي سجلات حيّة للفن الحديث البارز تخضع للتحديث المستمر ولا تنتهي أبداً، إنها سجلّات لفنّ الحياة الحديثة. إن هذه الجدران

---

(١٢) Willem de Kooning, *Ecrits et propos,* trad. de l'anglais par Christian Bounay, de l'italien par Marie-Dominique Nobécourt et du néerlandais par Dirk van Leeuwen (Paris: Editions de l'Ensb-a, 1992), pp. 90ff.

(١٣) Yves Michaud, *L'Art l'état gazeux: Essai sur le triomphe de l'esthétique* (Paris: Stock, 2003), p. 9.

(١٤) ورد في:

Partick Barrer, *(Tout) l'art contemporain est-il mal?* (Paris: Fauvre, 2000), p. 67.

هي الأماكن التي يمكن أن نعثر فيها على واقع الحياة الجليّة والخفيّة التي لا تنضب، ونعبّر عنها، ونسجلها، حتى يمكن نقلها فيما بعد إلى داخل جدران المتحف كي يتجسّد من جديد في صورة موضوعات فنية. فالموضوعات التي يصورها جاك ڤيلغيه هي لوحات تحمل إعلانات وملصقات، أو هي امتدادات لجدران تفصل المساكن الخاصة وصفوف المباني التجارية وتخفيها، كانت طبيعة قطع الطوب التقليدية الأصيلة تمثّل تحدّياً وإغواءً يعجز المحترفون في طباعة الملصقات وتوزيعها ولصقها عن مقاومته في مدينة مابعد حداثية تزخر بالمناظر والأصوات المتنافسة في سبيل جذب الانتباه إليها (أليست الملصقات هي الحشائش التي نبتت في مجتمع المعلومات لتغزو كل شبر من الأرض؟ أليست الملصقات هي الحشائش في بساتين التواصل؟ أليست الملصقات هي الجدران البيضاء والأجزاء المسطحة كافة التي لا تحمل أية رسائل؟ أليست هي النسخة الحديثة السائلة المحدَّثة لذلك «الفراغ» الذي تبغضه الطبيعة بأسرها، ولا سيما طبيعة مجتمع المعلومات في هذه الحالة؟).

فما أكثر لوحات الإعلانات أو الجدران التي تغزوها القوات الزاحفة لإمبراطورية المعلومات. ولا مشكلة في ذلك. ففور تثبيتها على لوحات جاك ڤيلغيه، قلما تعكس اختلافاً بينها، بل إنها جميعاً تشبه بعضها بشكل مريع، سواء أُلصقت، أو ألصقت فوق بعضها، على جدران بوليڤار الكنيسة أو ميدان هوسمان، أو مالزارب، أو شارع ليتر، أو بوليڤار مارنيه، أو شارع المدارس، أو سان لازار، أو حي فوبورغ سان مارتن، أو تقاطع سيفر ومونبارناس. فكل واحد منها خليط عجيب من المقابر ومواقع البناء، نقطة التقاء لأشياء على وشك الموت وأشياء على وشك الميلاد لتموت بعد قليل. هنالك تظهر الرائحة الزكية للصمغ لتحارب رائحة الجثث المتعفنة. إنها الملصقات الممزقة (Affiches Lacérée) . . . قُصاصات من ورق ممزق تحلّق فوق ما سيصبح قصاصات آيلة للتمزق. نصف ابتسامة على نصف وجه ناجٍ؛ عين واحدة أو أذن واحدة لا أخت لها؛ رُكبة بلا سند ولا وصلة، ومرفق بلا سند ولا وصلة. نداءات تنقطع قبل فهمهما، ورسائل تتبدّد في جزء من الجملة، نداءات ورسائل يُلقى القبض عليها وتتعرّض للإعدام خنقاً قبل أن تجد محلاً لميلاد المعنى، نداءات أو جمل غير مكتملة لا تجد مكاناً تبدأ منه.

بيد أن أكوام القُصاصات حافلة بالحياة، ولا شيء يظلّ ساكناً؛ فكل شيء هناك في إجازة مؤقتة من مكان آخر أو في رحلة إلى مكان آخر، وكل البيوت ليست سوى نُزُلٍ انتقالية في منتصف الطريق. فتلك اللوحات والجدران التي تكتظ بطبقات متراكبة من المعاني التي كانت موجودة من قبل أو ستكون موجودة أو ربما ما زالت موجودة إنما هي لقطات لتاريخ قيد الإعداد، تاريخ يتقدم إلى الأمام بتمزيق آثاره، التاريخ بوصفه مصنع الفضلات والنفايات. فما من خلق ولا تدمير، وما من تعلم ولا نسيان حقيقي، بل دليل شاحب على تفاهة تلك التفرقات، بل وسخافتها التامة. فما من شيء يولد هنا ليعيش طويلاً، وما من شيء يموت موتاً مؤكداً.

والأمر نفسه ينطبق على لوحات الفنان مانولو ڤالديز؛ فهي كبيرة، ومتشابهة تشابهاً واضحاً. وأياً كانت الرسالة التي توحي بها، فإنها تحرص كل الحرص على تكرارها مرات ومرات في لوحة تلو الأخرى. إن مانولو ڤالديز يرسم/ يجمع/ يُركِّب/ يُلصق الوجوه، أو بالأحرى، وجهاً وحيداً، وجه امرأة وحيدة. فكل لوحة تمثل دليلاً ماديّاً على بداية جديدة، وجولة جديدة، ومحاولة جديدة لإتمام البورتريه، أم أن في ذلك دليلاً على مهمة اكتملت قبل قليل، لكن بعد قليل أُعلن انتهاء الغرض منها وعدم صلاحيتها؟ فلقد تجمدت اللوحة لحظة تثبيتها على جدار صالة العرض، ولكن في الطريق إلى أعلى أم أسفل؟ ذهاب أم عودة؟ أخبرني أيها القارئ . . . أراهنك أنك لن تستطيع تمييز «الوجهة الأمامية» من «الخلفية». فنحن لا نستطيع أن نميّز بين الخلق والتدمير، وبالمثل فَقَدَت التفرقة بين الأمام والخلف معناها ـ وربما لم يكن لهذه التفرقة معنى في الأصل. فذلك الفراغ المنكشف الذي كان يعتقد أن المعنى يسكنه ظلّ سراً يحفظه كل من كانوا يصرون على أن «الأمام» هو الاسم الصحيح للمكان الذي ينظرون منه باعتبارهم من ينظرون إلى الأمام. فأولئك هم من أكّدوا أن «الخلق» هو الاسم الصحيح للدمار الذي حقّقوه باعتبارهم أهل الخلق والإبداع. وأقل ما يُقال هنا إن تلك هي الرسالة التي تبعث بها لوحات ڤالديز في تناغم وتوافق، وربما هي رسالتها الوحيدة.

أعمال القص واللصق التي أبدعها ڤالديز رُكِّبت بمهارة وجهد طبقة تلو طبقة، قطع من الخِرَق، بعضها مصبوغ، وبعضها على حالتها الأولى مثل القنب أو ألياف الجوت، وبعضها أُعدت للطلاء، وبعضها تطرح فتات طلاء

جاف طُليت به من قبل. أم أن هذه القُصاصات انخلعت من لوحة كاملة ومُكمَّلة، وتامة ومتممة؟ جذاذات تربطها مادة لاصقة ضعيفة ـ أطراف فضفاضة معلقة في الهواء ـ لكن في نهاية المطاف ليس من الواضح ما إذا كانت ستُضغط على جذاذات أخرى أم أنها ستنخلع وتسقط الخِرَق؟ هل أعمال القص واللصق هذه تخضع لعملية الإبداع أم أنها في حالة من التفكّك المتقدّم؟ هل قُصاصات الخيش هذه لم تثبت بَعدُ أم أنها تفكّكت بالفعل؟ هل هي أعمال جديدة لم تكتمل بعد أم هي أعمال مستهلَكة ومتفسخة؟ والرسالة هنا تقول إن ذلك الأمر لا يهم، وأنك لن تعلم ما الأمر حتى وإن كان مهمّاً.

أما الفنان هِرْمن براون ڤيغا فقد عرض أعماله في صالون باريس الفني الخامس داخل صالة كاروسيل دو لوڤر، ورسم ما يمكن وصفه بأنه لقاءات مستحيلة: امرأة عارية رسمها دييغو ڤلاثكيث في صحبة آنسات أفينيون اللاتي رسمهن بيكاسو، ويشاهدهن شُرطي باريسي في زي رسمي كامل من القرن الحادي والعشرين. كما نجد البابا بيوس التاسع وهو يقرأ جريدة فيها تصريح حديث أدلى به البابا يوحنا بولس الثاني! ناهيك بالفلاحين الذين رسمهم بيتر بروغل الأكبر وهم يطيرون من الفرح في مطعم حديث جداً متخصص في فن الطبخ الفرنسي الحديث. لقاءات مستحيلة؟ ففي عالم يعج بحياة الاحتضار والموتى الأحياء، صارت الأمور المستبعدة أموراً حتمية، والأمور الخارقة للعادة أموراً عادية. فكل شيء صار ممكناً، بل لا سبيل إلى اجتنابه، ما دامت الحياة والموت قد فقدا التفرقة التي تضفي عليهما المعنى، وصار من الممكن الرجوع فيهما حتى إشعار آخر. فقد كانت هذه التفرقة هي التي تطبع الزمن بطابع الخطية، وتميّز بين الزوال والدوام، وتضفي معنى على فكرة التقدم والانحلال ونقاط اللاعودة. وباختفاء تلك التفرقة، لا يمكن لأية ثنائية من تلك الثنائيات التي تشكل النظام الحديث أن تحتفظ بأي معنى.

إن كلاً من ڤيلغيه وڤالديز وبراون ڤيغا فنان ممثل للعصر الحديث السائل. إنهم يمثلون عصراً فقد ثقته بنفسه، والجرأة على تخيّل نماذج الكمال وتصويرها (والسعي إلى تحقيقها)، تلك النماذج التي لا تستدعي ولا تسمح بتعديل جديد، وكل تعديل جديد ربما لا يكون إلا تشويهاً. فالحداثة السائلة تختلف عن العصر السابق «للحداثة الصلبة» التي اتجهت نحو

«الأبدية» (في إشارة إلى حالة من التماثل الدائم الرتيب القاطع)، فهي لا تضع أهدافاً لنفسها، ولا ترسم خطاً نهائياً تبتغي الوصول إليه، بل إنها لا تضفي صفة الدوام إلا على حالة الزوال، فالزمن يتدفق، ولم يعد يتقدم بنا؛ فهناك تغير، وتغير دائم، وتغير جديد على الدوام، ولكن ما من وجهة نقصدها، ولا نقطة نهاية نبتغيها، ولا توقّع لمهمة ننجزها. فكل لحظة نعيشها تحمل بداية جديدة ونهايتها؛ فبعدما كانت البداية والنهاية خصميْن عنيديْن صارا الآن توأماً ملتصقاً.

إن الفنانين الذين تناولناهم هنا يعكسون في أعمالهم السمتيْن المميزتيْن للتجربة الحديثة السائلة، فإلغاء التعارض بين الأفعال الإبداعية والأفعال التدميرية، والتعلّم والنسيان، والأمام والخلف، علاوة على قطع المؤشر من سهم الزمن، هما السمتان المميزتان للواقع المعيش الذي أعاد كلٌ من جاك ڤيلغيه وڤالديز وبراون ڤيغا تدويره في لوحات يمكن تعليقها على جدران صالات العرض الفني. وليس ذلك حكراً على هؤلاء الفنانين؛ لأن هضم تلك السمات الجديدة «لعالم الحياة» (Lebenswelt) والتعبير عن تلك التجربة ربما يكونا الشغل الشاغل للفنون المعاصرة حتى أُلقي بهم في عالم من دون «محدّدات للسرعة الواجبة»، عالم لا نثق بأنه سيظل ساكناً حتى ينتهي الفنان من إكمال ما يصوّره. وهذا ينعكس على الدوام على النزوع إلى اختزال عُمر الأعمال الفنية إلى عرض أو حدث، وعلى أحسن تقدير إلى الفترة الزمنية التي يستغرقها الانتقال «من وإلى» صالة العرض. كما ينعكس على تفضيل المواد الهشة القابلة للتفتّت والتلف والتحلّل والتفكّك عند صنع الموضوعات الفنية. كما ينعكس على فنّ الأرض الذي لا يُتوقع أن يزوره كثير من الناس أو أن يبقى في مكانه فترة طويلة في ضوء تقلبات المناخ العنيف. وبوجه عام ينعكس ذلك على إدماج اقتراب لحظة التحلّل والتلاشي في الحضور المادي للإبداع الفني. وهذا ما أكّده دو كونينغ عندما قال: «المضمون لحظة خاطفة»، وهذا أيضاً ما أوجزه إيف ميشو عندما قال إن الفضاء الذي يحتفي به الجمالي بانتصاره النهائي يُجرَّد من «الأعمال الفنية»، وعلى أقل تقدير الأعمال الفنّية «المعهودة»، أي تلك الموضوعات النادرة الثمينة «المحاطة بهالة من العظمة» بحيث تبعث على تجربة فريدة سامية راقية في مناسبات

فريدة وفي أماكن فريدة، وتظلّ على هذا الحال أزمنة مديدة، وربما لانهائية[١٥].

في منحدر جبل يطل على مشارف سالتدال، وهي مدينة صغيرة في إقليم نورلاند الذي يقع في أقصى شمال النرويج، وضع الفنان جدميناز إيربنيز أربعة أوعية، وفي داخل كل وعاء عمل فني. وهذا منظر غير معتاد في مكان رتيب موحش يقترب من مناطق الجليد السرمدي في الدائرة القطبية الشمالية، ومن ثَمّ فإنّ أغلب قائدي السيارات الذين يمرون بهذا المكان يقفون هناك، ويصعدون المنحدر ليبدوا إعجابهم بما وُضع داخل تلك الأوعية. وفي ثلاثة من تلك الأوعية، سيجدون عملاً فنيّاً مألوفاً، علاوة على شيء غريب عُثِر عليه لا ابتكار فيه ولا أصالة. كما أنهم سيكتشفون أن الوعاء الرابع فارغ، أو لنكن أكثر دقة، أنه لا يحوي أي موضوع مادي، مع أنه (أو لأنه) زاخر بالمعاني. ويبدو أن كل زائر يقضي أغلب وقته على المنحدر في تأمّل الثقب الفارغ.

وهذا يذكرنا بالفنان راوشنبيرغ الذي مسح ذات مرة بعض رسومات صديقه دو كونينغ، وعرض للجمهور أوراقها البيضاء المتسخة إلى جوار رسومات غير ممسوحة.

إن هذا الفن الذي تناولناه فن نموذجي، وكلٌ من جاك ڤيلغيه وڤالديز وبراون ڤيغا وجدميناز إيربنيز وراوشنبيرغ فنان نموذجي، وربما كانوا النموذج الأمثل للعالم الذي يمثّلونه: العالم الحديث السائل.

---

(١٥) Michaud, Ibid.

الفصل الرابع

البحث عن مأوى في صندوق باندورا
أو الخوف، والأمن، والمدينة

«في غياب الاطمئنان الوجودي، صِرنا نقنع بالعيش في أمان أو التظاهر بالعيش في أمان»، هكذا قال محررو مجلة **هيدجهوغ ريفيو** (*Hedgehog Review*) في تقديمهم لعدد خاص عن الخوف[1].

إن الأرض التي يُفترض أن يقف عليها مستقبلنا إنما هي أرض رخوة بكل تأكيد، تماماً مثل وظائفنا والشركات التي تعرضها، وشُركاء حياتنا وشبكات أصدقائنا، ومكانتنا في المجتمع ككل، وما يصاحبها من احترام للذات وثقة بالنفس. فقد تحوَّلت فكرة «التقدم» إلى واقع مرير وجبريّة متطرفة، بعدما كانت أبرز تجلّيات التفاؤل الجَذْري والأمل بتحقيق السعادة الدائمة للجميع؛ فصارت ترمز إلى تهديد دائم وحتمي لا يبشّر بالراحة والسكينة، بل ينذر بالشدة والمشقّة الدائمتيْن، ويحرِّم أية لحظة للراحة، مثل لعبة الكراسي الموسيقية التي تؤدي الغفلة اللحظية فيها إلى هزيمة محقّقة واستبعاد نهائي. فلم تعد فكرة «التقدم» توحي بالآمال الكبرى والأحلام الجميلة، بل صارت تشير إلى المعاناة من الأرق وكوابيس الخوف من «التخلّف عن الركب»، أو فقدان القطار، أو السقوط من نافذة مَركَبة تسير بسرعة فائقة.

إننا عاجزون عن خفض السرعة المذهلة التي يسير بها التغيير، بل نحن عاجزون عن استقراء مسار التغيير والسيطرة عليه. ولذا فإننا نركّز على أمور يمكن التأثير فيها، أو نعتقد أنه يمكن، أو نظنّ أنه يمكن؛ فنحاول حساب

---

(١) "Fear Itself," *Hedgehog Review*, vol. 5, no. 3 (Fall 2003), pp. 5-7.

المخاطر التي ربما نتعرض لها نحن أو أقرب الناس إلينا وأعزّهم علينا، تلك المخاطر العديدة الغامضة التي يخفيها العالم المبهم ومستقبله الغامض، وهكذا ننشغل بتحديد «العلامات السبع للسرطان»، و«الأعراض الخمسة للاكتئاب»، أو ننهمك في طرد الروح الشريرة التي يمثّلها كل من ضغط الدم المرتفع، وزيادة نسبة الكولسترول، والتوتر، والسمنة. إننا نبحث عن أهداف بديلة حتى نُفرّغ فيها فائض الخوف الذي لا يجد منافذ طبيعية، ونجد هذه البدائل المؤقتة في اجتناب التدخين والسمنة والوجبات السريعة والاتصال الجنسي غير الآمن أو التعرض للشمس. وبوسع أهل الاستطاعة أن يحصّنوا أنفسهم من الأخطار الظاهرة والخفية كافة، القائمة والمتوقّعة، المألوفة وغير المألوفة، المتفرقة والمنتشرة في كل مكان، وذلك بحبس أنفسهم وراء الأسوار، ونشر كاميرات تلفزيونية على مشارف أحيائهم السكنية، واستئجار حُراسٍ مسلحين، وقيادة الآليات المصفحة (مثل السيارة متعددة الأغراض المعروفة اختصاراً باسم (SUV)، وارتداء الألبسة المصفحة (مثل الأحذية المزودة بنعال ضخمة)، والتدرب على فنون القتال. ولكن «المشكلة»، كما يصفها ديفيد ألثايد، «تكمن في أنّ هذه الأعمال تؤكد شعوراً باضطراب يرسبه سلوكنا، وتساعد على تولّد الشعور به»(٢)، فكلّ قفل إضافي نضعه على باب الدخول بسبب الشائعات المتوالية عن المجرمين الغرباء الهائجين، وكل تعديل للنظام الغذائي بسبب «الذعر من الطعام»، يجعل العالم يبدو أكثر إثارة للهلع والفزع، وربما يزيد ذلك من التحفز للدفاع والاحتراس، وهذا سيزيد للأسف من الهلع والفزع. وهكذا صارت مخاوفنا تستمد استمراريتها من نفسها، وقوّتها من نفسها، ووجودها من نفسها.

فما أكثر الأموال التي يمكن أن يُدِرَّها الشعور بالخوف وعدم الأمان. فها هو ستيفن غراهام يؤكد أن «شركات الدعاية والإعلان تستغل عن عمد المخاوف المنتشرة من شبح الإرهاب من أجل زيادة مبيعاتها من المركبات المصفحة متعددة الأغراض المربحة للغاية والمعروفة باسم (SUV)(٣). إن

(٢) David L. Altheide, "Mass Media, Crime, and the Discourse of Fear," *Hedgehog Review,* vol. 5, no. 3 (Fall 2003), pp. 9-25.

(٣) Stephen Graham, "Postmodern City: Towards an Urban Geopolitics," *City,* vol. 8, no. 2 (2004), pp. 165 - 196.

تلك الوحوش الملتهمة للبنزين تسمى، كذباً وتضليلاً، «المركبات الرياضية متعددة الأغراض»، وقد حقّقت ٤٥ في المئة من مبيعات السيارات في الولايات المتحدة، ودخلت الحياة الحضرية باعتبارها «أوعية دفاعية». إن المركبة المصفّحة تدلّ على الأمان مثل المساكن المحصّنة التي تُقاد فيها، وهي تظهر في الإعلانات باعتبارها من الحياة الحضرية الخارجية المتقلّبة والمحفوفة بالمخاطر. ويبدو أن هذه المركبة تخفّف من حدة الخوف الذي تشعر به الطبقات المتوسطة الحضرية عندما تتنقل في مدينة «أرض الوطن» أو عندما تقف في إشارات المرور وأوقات الزحام.

ومثل الأموال السائلة الجاهزة للاستثمار في أي شيء، يمكن أن يحقّق رأس مال الخوف أي نوع من الربح، سواء أكان تجاريّاً أو سياسيّاً، فالسلامة الشخصية صارت منفذ بيع رئيس، بل وربما منفذ البيع الرئيس لكل استراتيجيات التسويق، واختُزِل «القانون والنظام» على نطاق واسع في الوعد بتأمين السلامة الشخصية، وصار منفذ بيع رئيس، بل وربما منفذ البيع الرئيس في البيانات السياسية والحملات الانتخابية. وصار عرض الأخطار المهدّدة للسلامة الشخصية ميزة رئيسة، بل وربما الميزة الرئيسة في حروب تصنيف جودة وسائل الإعلام وترتيبها (فتضيف إلى نجاحات تسويق رأس مال الخوف والاستخدامات السياسية له). ويرى راي سوريت أن العالم كما نراه على شاشة التلفزيون يشبه «مواطنين/ قطيع» تجري حمايتهم من «مجرمين/ ذئاب» بفضل «كلاب القطيع/ الشرطة»[٤].

كل ذلك يؤثر بالتأكيد، بل ويُحدث ثورة، في ظروف حياة الحَضَر، وفي رؤيتنا لحياة المدينة، والآمال والتوقّعات التي نربطها ببيئة الحضر. فعندما نتكلم عن ظروف حياة الحضر، فإننا نتكلم في واقع الأمر عن ظروف البشر. وبحسب التقديرات الحالية، وخلال عقدين تقريباً، سيعيش اثنان من بين كل ثلاثة من البشر في المدن، وسيشير كل اسم من الأسماء النادر سماعها، مثل تشونغ كينغ وتشنيان وبيون وأحمد آباد وسورات ويانغون، إلى أكثر من خمسة ملايين نسمة تكتظ بها التجمعات السكنية، تماماً كأسماء

(٤) Ray Surette, *Media, Crime and Criminal Justice: Images, Realities, and Policies* (Pacific Grove, CA: Brooks/Cole Publishing Co., 1992), p. 43.

أخرى، مثل: كينشاسا وأبيدجان وبيلو هوريزنتا، وهي أسماء مرتبطة الآن بالإجازات السياحية المذهلة أكثر من ارتباطها بالخط الأمامي لمعارك التحديث المعاصر. ومعظم الوافدين الجدد إلى دوري أبطال التجمّعات الحضرية مفلسون بالفعل أو على وشك الإفلاس، وسيضطرون على الأقل إلى محاولة «التكيّف خلال عشرين سنة مع أنماط المشكلات التي تمكنت مدينة لندن أو نيويورك أن تخاطبها بصعوبة في مئة وخمسين سنة»[٥]. فما نعرفه الآن عن الهواجس والمخاوف الشائعة التي انتشرت في المدن الكبرى القديمة ربما يبدو شيئاً هيناً بالنظر إلى المشكلات والمصائب التي لا بد للمدن العملاقة الجديدة من أن تواجهها.

فأمام كوكبنا طريق طويل لا بد من أن يقطعه حتى يصير «القرية العولمية» التي تحدّث عنها مارشال ماكلوهان، وإن كانت القرى حول الكوكب تخضع هذه الأيام لعولمة متسارعة. ومنذ سنوات عديدة استكشف روبرت ردفيلد ما تبقى من عالم الريف ماقبل الحداثي، وتوصل إلى أن «ثقافة أهل القرى» ناقصة وغير مكتفية بنفسها، ومن ثَمّ لا يمكن وصفها وصفاً دقيقاً، ولا يمكن فهمها، إلا في إطار بيئتها المحيطة، بما في ذلك البلدات الحضرية التي ارتبط بها أهل القرى في اعتماد وتعامل متبادليْن. وبعد مرور مئة عام على هذه النتيجة التي توصّل إليها روبرت ردفيلد، يمكننا أن نقول إن الإطار الوحيد الذي لا بد من أن تُرى فيه أمور الريف حتى يمكن وصفها وصفاً دقيقاً وفهمها فهماً دقيقاً هو إطار الكوكب. ذلك لأن أمر بلدة حضرية مجاورة، مهما كانت كبيرة، لن يساعد على الوصف الدقيق ولا الفهم الدقيق. فالقرى والمدن ملاعب لقوى متجاوزة لها، ولعمليات تحرّكها تلك القوى، ولا يستطيع أحد فهمها ولا السيطرة عليها، لا من أهل القرى ولا من أهل المدينة المتضررين، بل ولا من أهل المبادرة الذين أطلقوا تلك العمليات. وهكذا فإن المثل القديم الذي يقول إن «الإنسان يطلق الرصاص والإله يحمله» يحتاج إلى صياغة جديدة، فنقول إن «أهل القرى وأهل المدن ربما يطلقون الصواريخ، لكن الأسواق العولمية هي التي تحملها».

---

(٥) انظر تقرير جون فيدال:

John Vidal, "Beyond the City Limits," *Guardian* (Online Supplement), 9/9/2004, pp. 4-6.

في العمود الدوري «تعليقات على الريف» بصحيفة **الكورنر بوست،** (Corner Post) نُشرت مقالة بعنوان «الأضرار التابعة للعولمة»[٦] للكاتب إلبرت فان دونكرزغود، مستشار السياسة الاستراتيجية لاتحاد المزارعين المسيحيين بإقليم أونتاريو بكندا. يقول فان دونكرزغود: «إننا ننتج كل عام غِذاءً أكثر بأيدي عاملة أقل، وبترشيد أكثر للموارد». «وصار المزارعون أكثر فطنة وكياسة؛ فهم يستثمرون في تكنولوجيا توفر العمالة وإدارة دقيقة لإنتاج عالي الجودة». وهذه مهام تؤديها عمالة بشرية قليلة يتضاءل عددها باستمرار. فخلال أربع سنوات حتى شباط/فبراير من عام ٢٠٠٢، اختفى خمسة وثلاثون ألف عامل من إحصاءات إقليم أونتاريو، بسبب «التقدم التكنولوجي» الذي ألغى الحاجة إليهم، وبسبب التكنولوجيا الجديدة المعدّلة التي تستغني عن العمالة وتحلّ محلها. فوفق القواعد والمعايير الاقتصادية، بل والمنطق الطبيعي البسيط، كان من المفترض أن يجعل هذا التقدّم الكبير في الإنتاجية ذلك الإقليم الريفي أكثر ثراءً، وأن يزيد من أرباح المزارعين، لكن ذلك لم يحدث. وهنا يعرب فان دونكرزغود عن الاستنتاج الوحيد الذي يمكن أن يخطر ببالنا قائلاً: «إن المكاسب التي تحققها إنتاجية الريف تتراكم في مكان آخر في الاقتصاد. لماذا؟ بسبب العولمة». ويؤكد فان دونكرزغود أن العولمة أفرزت نموذجاً من عمليات الشراء والدمج تقوم به شركات مستلزمات الزراعة والحقول . . . وربما كان ذلك أمراً ضروريّاً من أجل القدرة على المنافسة العالمية، ولكن عمليات الدمج أفرزت أيضاً سيطرة احتكارية تستولي على المكاسب التي تحقّقها إنتاجية الريف. وهكذا صارت الشركات الضخمة كيانات عملاقة مفترسة تستولي على الأسواق، وتستطيع استخدام القوة الاقتصادية للحصول على ما تريد من الريف، وهي تفعل ذلك في واقع الأمر. فالتبادل الطوعي والاتّجار بالبضائع بين القوى المتكافئة يفسحان الطريق لاقتصاد ريفي يقوم على الأمر والسيطرة.

---

(٦) Elbert van Donkersgoed, "Collateral Damage from Globalization," *Corner Post* (24 May 2002),

وردت في:

<http://www.christianfarmers.org>.

ولننتقل بضعة آلاف من الأميال إلى شرق إقليم أونتاريو وجنوبه، إلى ناميبيا، التي تعدّها الإحصاءات من بين البلدان الأفريقية التي تشهد رخاءً اقتصادياً. ففي العقد الماضي انخفضت نسبة سكان الريف انخفاضاً حادّاً في ناميبيا التي ما زالت إلى الآن بلداً زراعيّاً، بينما تضاعفت نسبة سكان عاصمتها ويندهوك[٧]؛ فالفائض السكاني للمناطق الريفية انتقل إلى مدن الأكواخ التي نمت حول تلك العاصمة المزدهرة نسبياً، وكان يراود هؤلاء الناس «الأمل»، لا الواقع، «فكانت الوظائف أكثر ندرة من المتقدمين لها»، وكان العدد الضخم للوافدين، مقارنةً بالتوسع في الاقتصاد الحضري بالعاصمة، دليلاً على وجود قطاع ضخم من الناس من دون دخل. وهذا ما اكتشفه بروس فراين، الخبير في التخطيط الحضري في ناميبيا والباحث الحائزُ جوائزَ من جامعة كوينز في كندا، عندما أكد أن ناميبيا الريفية تواصل التخلص من العمالة الفائضة، لكن النمو الاقتصادي في ناميبيا الحضرية ضئيل إلى درجة لا تستوعب العمالة الفائضة. ويبدو أن الأرباح الزائدة المتوقّعة من ارتفاع الإنتاجية الزراعية لم تبقَ في الريف ولم تصل إلى المدن. ولنا أن نسأل هنا، مثل فان دونكرزغود، عن السبب، وبالطبع لا تختلف إجابتنا عن إجابته: العولمة.

لاحظ جيريمي سيبروك أنه في أنحاء الكوكب المتضرر من ضغوط العولمة، «صارت المدن مخيمات للاجئين النازحين عن حياة الريف». ويصف سيبروك حياة الحضر التي قد يواجهها النازحون قائلاً: «إن أحداً لا يعرض العمل على أحد؛ فالناس يجعلون من أنفسهم سائقي عربات أو خُداماً في البيوت، فيشترون كميات من الموز، ويفترشون الرصيف ليبيعوها، ويعرضون خدماتهم بوصفهم حمّالين أو شغالين. هذا هو القطاع غير الرسمي. وفي الهند، يبلغ عدد الموظفين في الاقتصاد الرسمي أقل من عشرة في المئة، وتتضاءل هذه النسبة بسبب خصخصة الشركات المملوكة للدولة»[٨].

أما نان إلين، وهي إحدى أفضل الباحثات في التيارات الحضرية

(٧) Keane Shore, "Survival of the Poorest: Urban Migration and Food Security in Namibia," *IDRC Bulletin* (22 December 2000), <http://web.idrc.ca/en/ev-5376-201-1-DO_TOPIC.html>.

(٨) Jeremy Seabrook, "Powder Keg in the Slums," *Guardian*, 1/9/2004.

المعاصرة، فتؤكّد أن الحماية من الخطر كانت «حافزاً أساساً لبناء المدن التي كانت تميّزها في الغالب الجدران أو الأسوار العالية، بداية من القرى القديمة في بلاد الرافدين، ومروراً بمدن العصور الوسطى، وحتى المستوطنات الأمريكية الأصلية»[٩]. فالجدران والخنادق المائية والحواجز المطوّقة بالأسلاك الشائكة كانت تميّز الحدود بين «نحن» و«هم»، بين النظام والبرية، بين السلم والحرب. فكان الأعداء يقبعون على الجانب الآخر من السور، ولا يُسمح لهم بعبوره، وكانت المدينة مكاناً آمناً نسبيّاً، لكنّها صارت منذ مئة عام تقريباً ترتبط «بالخطر لا بالأمان». فاليوم، وفي انعكاس عجيب للدور التاريخي للمدن، وفي تحدٍّ للمقاصد والتوقّعات الأصلية، فإنها تتحوّل بوتيرة سريعة من مأوى من الأخطار إلى مصدر رئيس للأخطار. بل إن بولنت ديكين وكارستين لاوستسن يؤكدان أن «الرابطة [التي استمرت آلاف السنين] بين الحضارة والبربرية قد انعكست؛ فحياة المدينة تتحوّل إلى حالة الطبيعة التي تتسم بسطوة الرعب وهيمنة الخوف»[١٠].

يمكننا القول إن مصادر الخطر قد انتقلت إلى قلب المدينة؛ فالأصدقاء، والأعداء، والغرباء الغامضون المحيّرون والحائرون يختلطون الآن، ويتعاملون مع بعضهم البعض في شوارع المدينة. وهكذا فإن الحرب ضدّ انعدام الأمن وانتشار الأخطار والمخاطر تقع داخل المدينة، وداخل المدينة تتحدّد ساحات المعركة، وتُرسم خطوط المواجهة. فصارت الخنادق والملاجئ المحصنة المعدة لفصل الغرباء، وإبعادهم، ومنعهم من الدخول، إحدى أبرز سمات المدن المعاصرة، وإن كانت هذه الخنادق والملاجئ تتّخذ أشكالاً عديدة، ويجتهد مصمموها في مزج إبداعاتهم في الصورة الكلية للمدينة، ومن ثَمّ يحدث «تطبيع» لحالة الطوارئ التي يعيشها سكان الحضر المدمنون على الأمن.

إن أكثر أشكال الأسوار الدفاعية شيوعاً هي «المجتمعات السكنيّة المغلقة بالبوابات» (فالإعلان عنها في دعايا سماسرة العقارات وفي ممارسات سكانها يبرز أهمية «البوابة» لا «الجماعة السكنية»)، وهي مزودة

(٩) Nan Ellin, "Fear and City Building," *Hedgehog Review*, vol. 5, no. 3 (Fall 2003), pp. 43-61.
(١٠) Bülent Diken and Carsten Bagge Laustsen, "Security, Terror and Bare Life," *Space and Culture*, vol. 5, no. 3 (August 2002), pp. 290-307.

أيضاً بحُرّاس وكاميرات مراقبة إجبارية في مداخلها. وقد بلغ عدد «المجتمعات السكنية المغلقة بالبوابات» في الولايات المتحدة أكثر من عشرين ألفاً، بينما تجاوز عدد سكانها الثمانية ملايين نسمة. وبمرو الزمن تطوّر معنى «البوابة»؛ فهناك مجمع سكني يسمّى «جزيرة الصحراء» بولاية كاليفورنيا يحيط به خندق مائي على مساحة ٢٥ فدّاناً. وها هو المهندس المعماري برايان ميرفي يبني منزلاً للممثّل دنيس هوبر في فينيسيا (كاليفورنيا)، وهو منزل على شاكلة الملاجئ المحصنة، وذو واجهة معدنية مموّجة بلا نوافذ. وهذا المهندس نفسه بنى منزلاً فاخراً آخر في فينيسيا داخل جُدران هيكل آيل للسقوط بعدما غطاه برسومات حتى يبعد عنه الأنظار في تلك المنطقة السكنية الخربة.

إن «الاختفاء» المقصود والمخطّط هو أحد التيارات المنتشرة في العمارة الحضرية التي يقودها الخوف. وأما التيار الآخر فهو الترهيب، إما عن طريق واجهة خارجية مهيبة على شاكلة القلاع المحصنة المنيعة المنفّرة لكثرة نقاط التفتيش وانتشار الحراس ذوي الزي الموحد، أو عن طريق استعراض فج ومتغطرس لألوان الزينة الثمينة البراقة المنمقة المستفزة.

تنتشر عمارة الخوف والترهيب في أنحاء الفضاءات الحضرية، وتحوّلها بقوة متواصلة، ومن طرف خفي، إلى مناطق مغلقة تخضع للمراقبة المُحكمة على مدار الساعة. ولا حدود للتفنن في هذا المجال، وتذكر نان إلين عدة أدوات أغلبها أمريكية، لكنها منتشرة على نطاق واسع، مثل المقاعد الطويلة الطاردة للمتسكّعين والمتشردين، ومقاعد على هيئة براميل مزوّدة بأنظمة المرشات المائية المنتشرة في حدائق مدينة لوس أنجلوس (أما مدينة كوبنهاغن فقد سبقت لوس أنجلوس بخطوة، فأزالت المقاعد العامة كافة من المحطة الرئيسة، وفرضت غرامة مالية على المنتظرين للقطارات حال استراحتهم على أرضية المحطة)، ناهيك بأنظمة الأنابيب التي تُخرج ضجيجاً من الموسيقى الآلية تصمّ الآذان، وتدفع العاطلين والمتسكعين بعيداً من البيئة المحيطة بمحال السلع الاستهلاكية.

وأما المقارّ التجارية والمتاجر الكبرى التي لم تكن منذ زمن طويل المصادر الرئيسة للفضاءات العامة الحضرية، والبؤر والمراكز الجاذبة

داخلها، فإنها ترحّب بالخروج من مراكز المدن، والانتقال إلى بيئات اصطناعية مصمّمة من الألف إلى الياء، ومزوّدة ببعض اللوازم الحضرية الصورية مثل المحال والمطاعم وبعض الأماكن الحيوية المنتشرة هنا وهناك لإخفاء الدقة التي تجري بها إزالة المعالم الجذابة الرئيسة للمدينة: تلقائيتها، ومرونتها، وقدرتها على الإدهاش، وإمكانات المغامرة (أو كما يقول المثل الألماني «هواء المدينة يجعلك حراً»). هذا التيار الزاخر بالرموز تعكسه مقارّ الهيئات المطلّة على البحر في مدينة كوبنهاغن، فهي رائعة وفخمة، لكنها موحشة ومنفّرة بكل تأكيد. إنها مقار محصّنة أيما تحصين، ومحمية بأسوار منيعة أيما حماية، فالغرض منها أن تبعث على الانبهار لا أن تشجع على الزيارة. وهي تحمل رسالة واضحة مفادها أن من يعملون لمصلحة الشركات داخل تلك الأبنية يسكنون الفضاء الافتراضي العولمي، وأنّ اتصالهم المادي بفضاء المدينة لا يعدو أن يكون واجباً مفروضاً، واتصالاً عارضاً وهشاً، وهذا ما تعكسه العَظَمة المهيبة المتغطرسة لتلك الواجهة التي تتألف من قطعة واحدة لا تتخلّلها سوى بضعة مداخل متخفية بدقة داخلها. فاهتمامات الموظفين بالداخل لا تنصرف إلى المدينة التي تصادف أنهم أقاموا خيامهم فيها فترة من الزمن. والخدمة الوحيدة التي يطلبونها من حكماء المدينة هي أن يَدعوهم وشأنهم، فما داموا لا يطلبون إلا القليل، فلا يشعرون أنهم مطالبون بإعطاء الكثير لقاء ما يطلبون.

وها هو ريتشارد رودجرز، أحد أبرز المعماريين البريطانيين وأنبغهم، يحذّر المشاركين في مؤتمر عُقد في برلين عام ١٩٩٠عن التخطيط الحضري قائلاً: «عندما نقترح مشروعاً على مستثمر، فإنه يسأل على الفور: لمَ تحتاجون إلى أشجار؟ ولِمَ الممرات المسقوفة بالقناطر؟ فالمطوّرون العقاريون لا يهتمون إلا بفضاء المكتب. وإذا لم يضمن المرء أن العقار ستُرصد له أموال بانتظام لسداد الدين خلال عشر سنوات على الأكثر، فمن الأجدر به ألا يعرض الأمر عليهم»[(١١)].

نشأ رودجرز في لندن، وتعلّم فيها هذا الدرس القاسي، وهو يصف

---

(١١) ورد في:

John Reader, *Cities* (London: Heinemann, 2004), p. 282.

لندن بأنها مدينة أصابها الشلل السياسي، واستولى عليها المطوّرون العقاريون في الغالب. فالتجديدات الجوهرية لفضاء مدينة لندن، مثل إعادة تطوير الترسانة البحرية فيها، وهي الأكبر في أوروبا، لم يحظَ اعتماد الخطط المُعَدّة لهذا الغرض إلا باهتمام أقل مما يمكن أن يحظى به «التخطيط لإقامة لافتة مزيّنة بالأنوار على محل أسماك وبطاطس على إحدى الطرق». فالفضاء العام هو أول الأضرار التابعة لمدينة تفقد صراعها الطويل لإيقاف التقدّم العنيف لعربة الجاغرنوت العولمية الماحقة أو إبطاء سرعتها على الأقل. وهذا ما توصّل إليه رودجرز عندما قال: «إن ما نحتاج إليه أشد احتياج إنما هو مؤسسة تحمي الفضاء العام».

وهذا كلام سهل يصعب تنفيذه، فأين نبحث عن تلك المؤسسة؟ وإذا ما وجدناها، فكيف نجعلها قادرة على أداء تلك المهمة؟

إن سجل تخطيط المدينة، في الحاضر كما في الماضي، لا يبعث على التفاؤل بوجه عام. وهنا يحكي لنا جون ريدر بنبرة قاطعة مصير التخطيط الحضري في لندن: «كان النظام الاجتماعي وتوزيع سكان لندن يمرّ بتغيرات، ولكن لم يكن ذلك يتعلق بتاتاً بما تصوّره المخططون أو بما اعتقدوا بأنه مثالي. بل كان هذا مثالاً مألوفاً يؤكد أن تغير الاقتصاد والمجتمع والثقافة قد يعارض، بل ويفند، الأفكار والنظريات التي يدافع عنها المخطّطون»[١٢].

كانت ستوكهولم مدينة تقبل، وترحّب كلّ الترحيب، بإيمان الحداثيين العظام بأن إعادة تشكيل الفضاء الذي يشغله الناس من شأنه أن يحسِّن شكل المجتمع وطبيعته. وفي العقود الثلاثة التي تلت الحرب، كانت ستوكهولم أقرب المدن الكبرى إلى تحقيق «يوتوبيا ديمقراطية اجتماعية». فقد أمدت السلطات البلدية جميع سكان المدينة بمسكن ملائم، بل وبقائمة كاملة من نعم العيش وحياة آمنة كل الأمان. ولكن خلال ثلاثة عقود لا غير، بدأ المزاج العام يتغيّر على غير ما توقّع المخططون. فالمزايا التي أتاحها النظام المرسوم شكّك فيها، وهنا تكمن المفارقة، الشباب الذين وُلدوا في الفضاء الذي أُعيد تشكيله من أجل حياة أكثر سعادة لسكانه. فقد سئم المواطنون،

(١٢) المصدر نفسه، ص٢٦٧.

ولا سيما الشباب منهم، الإسكان الاجتماعي الذي يوفر كل شيء ولا يترك شيئاً للمصادفة، واندفعوا إلى الحياة المضطربة التي تموج بها سوق الإسكان الخاص. ويرى بيتر هال أن نتيجة هروبهم الجماعي لم تكن جيدة بوجه عام؛ إذ وجدوا أنفسهم يسكنون عُلباً مضغوطة في صفوف منتظمة تفتقر إلى الخيال على شاكلة أسوأ الضواحي الأمريكية، ولكن «الطلب عليها كان كثيراً، وشهدت رواجاً كبيراً»[١٣].

اللاأمان يولِّد الخوف، ولا عجب في أن الحرب على اللاأمان تتربّع على قمة أولويات القائمين على التخطيط الحضري، أو يعتقد القائمون عليه أنها ينبغي أن تتربع على قائمة الأولويات، وهم يؤكدون ذلك إذا ما طُلب منهم إبداء الرأي. بيد أن المشكلة تكمن في أن غياب الأمن يصاحبه غياب التلقائية والمرونة والقدرة على الإدهاش وإمكانات المغامرة، بل وغياب سحر الحياة الحضرية من شوارع المدينة. فبديل اللاأمان ليس نعمة الهدوء، بل نقمة الملل. فهل يمكن طرد الخوف مع الهروب من الملل؟ وربما يظن المرء أن هذه القضية المحيرة هي المعضلة الرئيسة التي تواجه أرباب العمارة والتخطيط الحضري، إنها معضلة لا تجد لها حلاً مقنعاً ولا مُرضياً ولا قاطعاً، إنها مسألة لا يمكن أن تجد إجابة شافية تماماً، بل مسألة تدفع أرباب التخطيط والعمارة إلى تجريب أكثر جنوناً وابتكارات أكثر تطرّفاً.

كانت المدن منذ نشأتها أماكن يعيش فيها الغرباء معاً عن قرب، ولكنهم كانوا يبقون غرباء عن بعضهم البعض. فصحبة الغرباء مخيفة (وإن لم تكن مقلقة دائماً)، ذلك لأنه من طبيعة الغرباء، في مقابل طبيعة الأصدقاء والأعداء، أن مقاصدهم وطرق تفكيرهم واستجاباتهم للمواقف المشتركة مجهولة، أو ليست معروفة بالقدر الكافي الذي يسمح بحساب احتمالات سلوكهم. فوجود الغرباء حالة مزمنة ومتأصّلة لعدم القدرة على التنبؤ، وذلك يعني أن الغرباء يجسّدون المخاطرة. فلا مخاطرة من دون شيء من الخوف من الضرر أو الهزيمة، ولكن من دون المخاطرة تنعدم فرص الفوز والانتصار. فليست الفضاءات المحفوفة بالمخاطر إلا ساحات للتناقض

(١٣) Peter Hall, *Cities in Civilization: Culture, Innovation and Urban Order* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1998), pp. 875-876.

الداخلي الذي يفضي بدوره إلى مواقف واستجابات متناقضة. وتميل الساحات المحفوفة بالمخاطر إلى الجذب والطرد في آن واحد، ومن ثَمّ فإن النقطة التي تتحوّل فيها استجابة ما إلى نقيضها تتبدّل وتتغيّر بصورة فائقة، ويبدو من المستحيل تحديدها، فضلاً عن تثبيتها.

يوصف الفضاء بأنه «عام» ما دام من يدخلونه أو من قد يدخلونه لا يخضعون لاختيار مسبق، فلا يسألهم أحد عن بطاقات هوية ولا يطلب تسجيل أسمائهم عند الدخول ولا الخروج. فالحضور في المجال العام مجهول، والحاضرون فيه غرباء عن بعضهم البعض في الغالب الأعم، بمن في ذلك القائمون على هذا المجال العام. وما دامت الفضاءات العامة ساحات يلتقي فيها الغرباء، فهي تجسّد السمات المميّزة للحياة الحضرية وتوجزها. ففي الأماكن العامة تكشف الحياة الحضرية عن نفسها بكل ما يميّزها عن أشكال الوجود المشترك على أكمل وجه، كما تظهر أفراحها وأتراحها، وآمالها وهواجسها بالتمام والكمال. ولكل ما سبق، تعدّ الفضاءات العامة ساحات يتنافس فيها الجذب والطرد على الدوام وبمعدلات متغيّرة. ومن ثَمّ فهي أماكن هشّة تتعرّض لنوبات الانفصام والاكتئاب الجنوني، لكنها أيضاً أماكن يمكن أن يفوق الجذب فيها الطرد أو يحيِّده. إنها الأماكن التي تشهد اكتشاف طرق الحياة الحضرية المُرضية ووسائلها، وتعلمها، وممارستها.

إن الأماكن العامة هي الساحات التي يتحدّد فيها اليوم مستقبل الحياة الحضرية (وما دامت الغالبية العظمى لسكان الكوكب تتألّف من سكان الحضر، فإنها تحدّد أيضاً مستقبل الحياة على الكوكب بأسره). ولنكن أكثر دقة، هذا التوصيف لا ينطبق على الأماكن العامة كلها، بل على تلك الأماكن العامة التي تتخلّى عن كل من الطموح الحداثي إلى تدمير الاختلافات وتسويتها والانحراف مابعد الحداثي نحو تعظيم الاختلافات عبر الفصل والانفصال المتبادليْن. وهذا ينطبق على الأماكن العامة التي تدرك القيمة الإبداعية الثريّة للتنوع، بينما تشجّع الاختلافات حتى تنخرط في حوار مثمر. وهذا ما عبّرت عنه نان إلين عندما قالت إن إفساح المجال العام الطريقَ أمام نموّ التنوّع (تنوّع البشر، والأنشطة، والمعتقدات. . .إلخ) يؤدي إلى التكامل (أو إعادة التكامل) من دون طمس الاختلافات. واقع الأمر أن

المجال العام يحتفي بالاختلافات. فالخوف واللاأمان يخفّفهما كل من حفظ الاختلاف والقدرة على التنقل الحر في أنحاء المدينة. أما النزوع إلى الانسحاب من الفضاءات العامة والتقوقع في جزر التماثل، فهو ما يتحوّل بمرور الوقت إلى العائق الرئيس للعيش مع الاختلاف، فهو يؤدّي إلى ذبول مهارات الحوار والنقاش وتلاشيهما. وأما التعرض للاختلاف فهو الذي يغدو بمرور الوقت العامل الرئيس في العيش المشترك، فهو يؤدي إلى إضعاف الجذور الحضرية للخوف ومحوها.

وما دامت الأشياء تستمدّ حركتها في أيامنا هذه من قوّتها الدافعة، فيمكننا أن نستشفّ وجود خطر متنامٍ ينذر باختزال المجال العام إلى «فضاء غير قابل للاستخدام بين جيوبٍ الفضاء الخاص». وهذا ما يقوله بكل وضوح جوناثان مانينغ في رابطة معماريّي جنوب أفريقيا المعروفة باسم إكملنغ [«قف على قدميك»]: «إن التفاعل البشري في هذا الفضاء المتبقي العقيم يقتصر على الصراع بين قائدي السيارات والمشاة والأغنياء والفقراء، سواء أكان ذلك في صورة الشحاذة أو بيع الأشياء في إشارات المرور، والصدمات بين المركبات والسائرين الغافلين، أو السرقة بكسر النوافذ وخطف الأشياء الثمينة وسرقة السيارات. فمناطق التماس بين المجالَيْن العام والخاص لا تخرج عن اثنتيْن: إما واجهات محال تباع فيها البضائع أو الحيل الدفاعية المتطورة لإبقاء أناس بعينهم خارج المكان، مثل البوابات والجدران والأسلاك ذات الشفرات الحادة والأسوار المكهربة»[١٤].

ويختتم مانينغ تحليله بالدعوة إلى «تحوّل في التركيز من تصميم الفضاءات الخاصة إلى تصميم مجال عام أوسع قابل للاستخدام والتأثير. وهذا المجال عليه أن يعتني بمجموعة متنوّعة من المهام البديلة، وأن يكون العامل المساعد للتفاعل البشري لا عائقاً له. أما نان إلين فتوجز دراستها بالدفاع عن الحاجة إلى «منهج حضري متكامل» يشجّع على «الاتصال والتواصل والاحتفال»، مؤكدةً «أننا نواجه الآن مهمة بناء المدينة بما يخدم الجماعات والبيئة التي تمدّنا بسبل البقاء. وليست هذه مهمة سهلة، لكنها مهمة جوهرية».

(١٤) Jonathan Manning, "Racism in Three Dimensions: South African Architecture and the Ideology of White Superioirty," *Social Identities*, vol. 10, no. 4 (2004), pp. 527-536.

وما من شك في الحكمة التي تنطوي عليها تلك الدعوات وضرورتها، لكن الأهم هو التعامل مع ما نقرّ بأنه «ليس مهمة سهلة، لكنه مهمّة جوهرية». إنها مهمة أقل سهولة من غيرها، وهي تواجه الكوكب الذي يأخذ بأسباب العولمة أخذاً متسارعاً، ولكنها مهمة تحتاج إلى أن نواجهها بكل صراحة على الفور، وليس فقط من أجل سكان المدينة وراحتهم، فقد توصّل لويس مورغن منذ زمن طويل إلى أن العمارة «انعكاس كامل للانتقال من العبودية إلى الحضارة»(١٥).

لقد صرنا نفهم «التقدم نحو الحضارة» لا باعتباره إنجازاً واحداً مقطوعاً، بل بوصفه صراعاً يوميّاً متواصلاً، صراعاً لا يحقّق انتصاراً نهائيّاً كاملاً، ولا يُرجى أن يصل إلى خط النهاية، بل يدفعه على الدوام الأمل في الانتصار.

(١٥) Lewis H. Morgan, *Ancient Society: or, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization* (New York: H. Holt, 1878), p. 1.

الفصل الخامس

المُستهلكون في مجتمع حديث سائل

يقوم المجتمع الاستهلاكي على وعد بإشباع الرغبات البشرية بما يفوق ما كان بإمكان المجتمعات الماضية كافة أن تشبعه أو تحلم بإشباعه. ولكن وعد الإشباع لا يحتفظ بسحره إلا بعدم الإشباع، والتشكّك في الإشباع الحقيقي والكامل للرغبة. فتحديد أهداف متواضعة، وضمان الوصول إلى الأشياء التي تحقّق الأهداف، والاعتقاد بوجود حدود موضوعية للرغبات «الواقعية» و«الحقيقية»، كل ذلك يمثّل نذيراً بنهاية المجتمع الاستهلاكي. أما عدم إشباع الرغبات، ووجود اعتقاد راسخ دائم بأن كل فعل يرمي إلى إشباعها يفسح المجال لما يمكن أن نرغب فيه ونحسِّنه ونجدّده، فهو محرّك الاقتصاد المتمركز حول الاستهلاك.

وبوسع المجتمع الاستهلاكي استدامة عدم الإشباع من خلال الحطّ من قيمة السلع الاستهلاكية بعد فترة قصيرة من ترويجها في عالم رغبات المستهلك. وثمة طريقة أخرى خفيّة أكثر فاعلية تتمثّل في إشباع كل حاجة/رغبة/أمنية. فما يبدأ رغبةً لا بد من أن ينتهي إكراهاً أو إدماناً، وهذا أمر واقع. فالرغبة في البحث في المحالّ، وفي المحالّ وحدها، عن حلول للمشكلات والتخلّص من الألم والقلق إنما هي جانب واحد لسلوك يتشكّل ويتحوّل إلى عادة، بل ويلقى تشجيعاً كبيراً حتى يترسّخ ويصير عادة، وهو ينتهي إلى إكراه أو إدمان لسبب آخر. فهذا إيفان إليش يؤكد أن أغلب الأعراض التي تستدعي علاجاً طبيّاً في الوقت الراهن إنما هي أمراض «علاجية»، أي أمراض تسبّبت فيها علاجات سابقة، «نفايات الصناعة الطبية»، إذا جاز التعبير. بيد أن التيار نفسه يمكن تحديده بسهولة في المجتمع الاستهلاكي بأسره، فها هو هازل كيري يعرض مثالاً ممتازاً لهذا التيار العالمي، مؤكّداً أنّ مهنة الطب شهدت أوبئة «البشرة المهتاجة» التي

تفشّت بسرعة البرق وأصابت ٥٣ في المئة من الغربيين إلى الآن. وبعض هذه الحالات يمكن تشخيصها في إطار الظاهرة الجينية المعروفة باسم «البشرة الحسّاسة» (Sensitive)، وأما أغلب الحالات فهي ضحيّة لما يعرف باسم «البشرة المُحسَّسة» (Sensitized)، أي البشرة التي صارت حسّاسة بفعل نظام صارم للعناية بالبشرة. ففي مجتمع المستهلكين، لا يعني انتشار حَبّ الشباب إلا انتشاراً للطلب الاستهلاكي وسوقاً للمنتجات الاستهلاكية. وهكذا فإن الماركات المسجّلة التي ترمي إلى تلطيف البشرة، مثل تشانتكاي، وليز إيرل، ودكتور هوشكا، لقيت رواجاً كبيراً في السنوات الأخيرة، فما كان من العلامات المسجّلة الكبرى الشهيرة مثل ديرمالوجيكا، وجورليك، وكاريتا، إلا أن أطلقت ملطّفات مشابهة[١]. وهنا تأتي سوزان هارمزفورث، وهي أحد أبرز الخبراء في هذا المجال ومؤسِّسة إحدى تلك العلامات المسجلة، لتنصح ضحايا تلك الأوبئة بأن «يستخدموا منتجاً أو منتجيْن من نوع خفيف لمدة شهر»، ثم «منتجاً أو علاجاً آخر تحت إشراف الطبيب». وبالطبع ستظهر ملطّفات جديدة، ومعها نصائح جديدة، وإن كانت مشابهة، في غضون بضع سنوات عندما تظهر آثار العلاجات الحالية للنفايات التي خلّفتها العلاجات الماضية، ويعلن أهل الطب وصول وباء جديد.

فإذا ما استمرّ الطلب على الإشباع، وإذا ما كانت الوعود الجديدة ساحرة ومغوية، فلا بد للوعود المقطوعة الآن من أن تُخلَف، ولا بد لآمال الإشباع من أن تُحبَط. فنحن إزاء عالم من النفاق يمتدّ بين المعتقدات الشائعة وواقع الحياة التي يعيشها المستهلكون، وهذا العالم شرط لا غنى عنه في مجتمع استهلاكي يعمل على الوجه الصحيح. فكل وعد من الوعود لا بد من أن يتّسم بالخداع أو المبالغة على أقل تقدير إذا كان لطلب الأشياء أن يدوم. فمن دون الإحباط المتكرّر للرغبات، ربما يتوقّف الطلب الاستهلاكي بسرعة، وربما يفقد الاقتصاد المتمركز حول المستهلك قوته الدافعة، فالكثرة المفرطة للوعود هي ما تُحيِّد الإحباط الذي يسببه غلو كل وعد على حدة، وهو ما يمنع تراكم تجارب الإحباط من تقويض الثقة في الفاعلية النهائية لطلب الإشباع.

---

(١) انظر:
Hazel Curry, "Irritable Skin Syndrome," *Guardian Weekend* (9 October 2004), p. 57.

إن النزعة الاستهلاكية تعني اقتصاديات الخداع والإسراف والنفايات، وهذه الاقتصاديات لا تشير إلى خلل ولا إلى تعطيل، بل إنّها ضمان السلامة والنظام الوحيد الذي يكفل البقاء لمجتمع المستهلكين. فتراكم الآمال المحطّمة يوازيه جبال متصاعدة من عروض استهلاكية مهملة، ارتبطت بتوقّع (أو وعد) بإشباع رغبات المستهلكين. ونسبة الوفيات بين الآمال مرتفعة، ولا بد لها من أن تستمر في الارتفاع بلا انقطاع، والعمر المتوقّع للآمال صغير جداً، وهي تحتاج إلى نسبة خصوبة عالية للغاية حتى تنجو من التضاؤل والانقراض. فحتى تبقى الآمال على قيد الحياة، وحتى تسرع الآمال الجديدة في ملأ الفراغ الذي تركته الآمال المهملة المَعيبة، فإن الطريق من المحال إلى سلة المهملات لا بد من أن يكون قصيراً، ولا بد للمرور من أن يكون سريعاً.

حياة استهلاكية

البشر جميعاً مستهلكون، وكانوا على مرّ الزمان مستهلكين، وليس اهتمام البشر بالاستهلاك شيئاً جديداً، فالاستهلاك يسبق بالتأكيد الحداثة في مرحلة «السيولة». كما أن الأنماط الاستهلاكية السابقة تعود إلى أزمنة بعيدة من ميلاد النزعة الاستهلاكية المعاصرة. ولذا سينقصنا كثير، بل وسنضل الطريق، إذا اقتصرنا على تحليل منطق الاستهلاك (وهو نشاط فردي تماماً يقوم به كل فرد بمفرده حتى وإن كان يفعل ذلك ضمن جماعة) حتى نفهم ظاهرة الاستهلاك في الوقت الراهن، بل لا بد من أن نركز بدلاً من ذلك على سمة واحدة جديدة كل الجِدّة، وهي سمة اجتماعية في المقام الأول، وسيكولوجية أو سلوكية في المقام الثاني. ولا بد من أن نركّز على الاستهلاك الفردي وهو يجري في الظرف الذي يعيشه مجتمع المستهلكين.

لا يمثل «مجتمع المستهلكين» المجموع الكلي للمستهلكين فحسب، بل إنه كُلية، على حدّ تعبير إميل دوركايم، «تفوق مجموع أجزائها». إنه مجتمع (وفق فعل قديم حظي بشهرة بفضل لوي ألتوسير) «يستجوب» (Interpellate) أعضاءه باعتبارهم مستهلكين في المقام الأول أو في المقام الأول والأخير، إنه مجتمع يحكم على أعضائه ويقيّمهم بما لديهم من قدرة استهلاكية وما يتّبعونه من سلوك استهلاكي.

يتجاوز «مجتمع المستهلكين» التعبير المحدود عن اللذّة التي يجدها المستهلكون في التسوق، ومن ثَمّ بذل وقت وجهد كبيرَيْن في تعظيم ملذّات التسوّق، بل إنه يعني أيضاً أن النظر إلى أركان الظرف الاجتماعي والأفعال كافة التي تستدعيها وتؤطّرها تحكمه «متلازمة استهلاكية» للميول الإدراكية والتقويمية. فسياسة الحياة، بما في ذلك السياسة الكبرى وسياسة العلاقات بين الأفراد، عادة ما يُعاد تشكيلها على غرار وسائل الاستهلاك وموضوعاته، ووفق الخطوط التي ترسمها «المتلازمة الاستهلاكية».

إن تلك المتلازمة تتجاوز مجرد الانبهار بملذّات الطعام والشراب، والملذّات الحسّية، و«الفرح والمرح»، و«الوقت الممتع»، بل إنها متلازمة بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، فهي جملة من الاختلاف والارتباط بين عدد من المواقف والاستراتيجيات، والميول الإدراكية، والأحكام القيمية، والتحيّزات، والافتراضات الصريحة والمضمرة عن العالم، وطرق التعامل معها، ورؤى السعادة، وطرق تحقيقها، والأولويات القيمية، و«الأهمية الموضوعية» (Topical Relevance)، بالمعنى الذي حدّده ألفريد شوتس.

ثمة اختلاف جوهري يفصل المتلازمة المتمركزة حول الاستهلاك فصلاً حادّاً عن المتلازمة المتمركزة حول الإنتاج في سابق الزمان، أي تلك المتلازمة التي حافظت على تماسك جملة الدوافع والمسلّمات والنزعات العديدة المختلفة التي تحتوي عليها وجعلت منها برنامج حياة متماسكة. ويبدو أن هذا الاختلاف الجوهري يكمن في قلب القيم المرتبطة بالدوام والزوال، فالمتلازمة المتمركزة حول الاستهلاك تقوم في المقام الأول على نفي شديد لفضيلة الإرجاء، ووجاهة إرجاء الإشباع واستحسانه، وهما الركيزتان القيميّتان لمجتمع المنتجين الذي تحكمه المتلازمة المتمركزة حول الإنتاج.

في السلّم المتوارث للقيم المعترف بها، حطّت المتلازمة المتمركزة حول الاستهلاك من قيمة الدوام، وأعلت من قيمة الزوال. وأنزلت قيمة الجِدّة منزلة أعلى من الدوام، وقصّرت المدى الزمني الذي يفصل الحاجة عن الإشباع (وفق كثير من المحلّلين الذين ترشدهم وكالات الائتمان أو تضلّلهم، بل وقصّرت المدى الزمني الذي يفصل أيضاً ميلاد الحاجة عن

وفاتها، علاوة على تضييق الفجوة التي تفصل نفع الممتلكات واستحسانها عن عدم نفعها ونبذها. فبين موضوعات الرغبة البشرية، وضعت المتلازمة الاستهلاكية الرغبة في الامتلاك، الذي يتبعه على الفور التخلّص من النفايات، مكان الممتلكات والمتع الدائمة. وبين الشواغل البشرية، وضعت المتلازمة الاستهلاكية الاحترازات من مصادفة الأشياء (الحية وغير الحية) التي تمكث أكثر من فترة الترحيب بها مكان التشبّث والارتباط والالتزام على المدى الطويل (وربما عدم التخلّص منها أبداً). فالمتلازمة المتمركزة حول الاستهلاك لا تعرف سوى السرعة والإسراف والنفايات.

إن المستهلكين المترفين لا يعبؤون بإلقاء أشيائهم في عالم النفايات، إنهم (وإنهنّ بكل تأكيد) لا يأسفون أبداً، بل يقبلون العمر القصير للأشياء ووفاتها المقدّرة سلفاً بكل أريحية، أحياناً برغبة ولذة غير معلنتيْن. وأفضل البارعين في فن الاستهلاك من حيث المقدرة والذكاء يعلمون كيف يفرحون بالتخلص من الأشياء منتهية الصلاحية (صلاحية التلذّذ بها). فالبارعون في فن الاستهلاك يرون أن قيمة كل شيء تكمن في مزاياه وعيوبه على حدّ سواء، فالعيوب المعلومة، والعيوب التي ستظهر فيما بعد (لا محالة) تعد بالتجديد والتجدّد الكامن، وبمغامرات جديدة، وتجارب حسّية جديدة، وملذّات جديدة. في مجتمع المستهلكين، ربما يكون الكمال، إذا ظلّت الفكرة دالّة على المعنى، السمة الجمعية الوحيدة لجملة متنوّعة من موضوعات الرغبة، وكل رغبة متأخرة في الكمال تستدعي وفرة الأشياء لا تحسينها.

وهكذا، دعوني أكرر، لا يمكن المجتمع الاستهلاكي إلا أن يكون مجتمع الإسراف والتبذير، ومن ثَم فهو مجتمع الفضلات والنفايات. فكلما كانت ظروف حياة الفاعلين مائعة، كلما احتاجوا إلى موضوعات استهلاك كامن للحماية من الخسائر وتأمين أفعالهم من مصائب القدر (الذي بات يُعرف في الاصطلاح السوسيولوجي باسم «العواقب غير المتوقعة»). ومع ذلك، فإن الإسراف يزيد من حالة عدم الثقة التي كان من المفترض أن يلغيها أو على الأقل أن يخفّفها أو يبطل مفعولها، ومن ثَمّ فإن الإسراف لا يبلغ غايته أبداً. فحياة المستهلكين سلسلة لانهائية من المحاولة والخطأ، إنهم يعيشون حياتهم في تجريب مستمر، لكنه تجريب لا يقود إلى أرض يقين ثابت رُسمت معالمها وحدودها في ثقة واطمئنان.

احترس من الخسارة ولا تراهن على حصان واحد! هذه هي القاعدة الذهبية للعقلانية الاستهلاكية، فما أكثر المتغيّرات في معادلات الحياة، وما أقلّ الثوابت، إن كانت موجودة أصلاً. كما أن المتغيرات تتبدّل قيمتها على الدوام وبسرعة كبيرة يصعب معها تتبّع تغيّراتها، فضلاً عن تخمين تحوّلاتها وتقلّباتها في المستقبل.

إن الحياة الاستهلاكية هي لعبة السلم والثعبان؛ فالطرق من أسفل إلى أعلى، بل والطرق من أعلى إلى أسفل، قصيرة للغاية، والصعود والسقوط يجريان بسرعة مثل إلقاء حجر النرد، بإنذار بسيط أو من دون إنذار. فيصعد المرء إلى القمة، لكنه ما يلبث أن يسقط إلى القاع. ويلوح الفوز في الأفق، لكنه ما يلبث أن ينتهي إلى سراب. وفي عالم الموضة، نجد أن ما «يجب» على الناس أن يرتدوه أو ما يجب أن نراهم وهم يرتدونه يتحوّل إلى ما «لا يجب» عليهم أن يرتدوه بسرعة تفوق الزمن الذي يستغرقه المرء في فحص محتويات دولاب الملابس، وأسرع من استبدال أرضية خشبية مزخرفة بسجادة. ففي المجلات التي تحدّد أنماط الحياة تظهر المقالات المخصّصة لما هو جديد، أو الموضة (ما لا بد للمرء من أن يمتلك، ويفعل، ونراه وهو يملك ويفعل) إلى جوار المقالات المخصّصة لما هو خارج الموضة (ما لا يجب على المرء أن يمتلك أو يفعل، ولا يُرى وهو يمتلك أو يفعل). وتأتي أخبار أحدث الصيحات جملة واحدة مع أخبار أحدث الإضافات إلى «سلة المهملات». وهذه الإضافات يزداد حجمها من عدد في مجلة إلى العدد الذي يليه. يقول آندي فيشر إن منطق «التحوّل الاستهلاكي» تنبّأ به عن جدارة المحلّل فكتور لبلو الذي كتب إبّان إعادة التعمير في فترة مابعد الحرب ما نصّه: «إننا نحتاج إلى أشياء تُستهلك، وتُحرق، وتَبلى، وتُستبدل، ونتخلص منها في سرعة لا مثيل لها»(٢).

وها هي بعض الأمثلة العشوائية التي تعكس ذلك المنطق، فالكاتبة تشارلوت إبراهامز في صحيفة **الغارديان** تنصح قرّاءها الأعزّاء في مقالة لها بعنوان «دليل المكان» قائلةً: «هل ما في يديك لفافة من ورق الجدران

---

(٢) Andy Fisher, *Radical Ecopsychology: Psychology in the Service of Life,* foreword by David Abram, SUNY Series in Radical Social and Political Theory (Albany, NY: State University of New York Press, 2003), p.167.

الزهري؟ دعك منها!»[٣] فقد غدت براعم الأزهار وزهر الأقحوان شيئاً من الماضي، لقد انتهى زمنها، وفقدت جاذبيّتها، وصارت قبيحة ومنفّرة، إن عجلة الموضة التي لا تتوقّف قد غيّرت وجهتها. وهكذا يستشف القارئ أنه آن الأوان للتخلّص من ورق الحائط القديم (الذي علّقه العام الماضي)، فالمنظر الذي لا بد من أن يتحوّل إليه المرء الآن إنما هو شيء مختلف تمام الاختلاف - إنه المنظر الزهري التصويري. وتوجز كاتبة المقالة خبرتها قائلة: «ثقوا بي، لقد جربته، وهو شيء مذهل».

إن ما يزيّن المرء به جسده هو وسيلة تتناسب مع عصر السرعة على نحو يفوق ما يفعله المرء بجسده. فالأشياء التي يتزيّن بها المرء (ويخلعها، ويتخلّص منها بسرعة فيما بعد) تلحق/ تستبدل/ وتحل محل بعضها البعض بوتيرة مذهلة، وبسرعة ووتيرة لا تضاهيهما زراعات الثدي ولا شفط الدهون. وحتى يحقّق المرء الاستفادة التامة من الأشياء على أكمل وجه، فإنه يحتاج بكل وضوح إلى كثير من المعلومات المحدثة على الدوام وأسلاك التقاء البث الإذاعي والتلفزيوني على رأس الحساب المصرفي وبطاقات الائتمان.

إن مقدار المعرفة التي يحتاج إليها المرء حتى يثبت في موضعه يُذهل العقل: أعداد مهولة تصيب الرأس بالدوار من الأسماء والعلامات المسجّلة والشعارات التي يحتاج المرء إلى حفظها والاستعداد لنسيانها؛ حيث تظهر فجأة أسماء جديدة/ مشاهير تعبدها الجماهير، والشركات الرائدة في التصميم، وأسواق الموضة، تنفخ الأبواق، وتدق الطبول، وتختفي. وربما يلاحظ المرء أن أبطال الدوري ومن على شاكلتهم من المشاهير يرغبون عن المعاطف، وهذا التحذير الذي وجّهه جس كارتنر مورلي من المعاطف[٤]، لا يُعزى إلى أحوال جوية مرتبطة بموجة حارة، بل ببساطة لأن المعاطف ليست جذّابة وأنيقة في أيامنا هذه. ذلك التحذير تتبعه نصيحة بشأن ما ينبغي للمرء أن يرتديه: «الخريف/ الشتاء هما وقت ارتداء الملابس ذات اللون الأزرق الداكن والخردلي (التي تأخذ الألوان التي اتّسمت بها أزياء الموضة

---

(٣) Charlotte Abrahams, "Sunflower Sermon: How to Do Florals," *Guardian Weekend* (25 October 2003), p. 60.

(٤) Jess Cartner-Morley, "How to Wear Clothes," *Guardian Weekend* (17 January 2004), p. 47.

الإيطالية المعروفة باسم «مارني»). والآن يتصدّر المشهد تصميم الأزياء الذي يقدّمه راف سيمونز، وقد طغى فيه اللونان الخوخي والنعناني على الألوان الأخرى». وفي ملحق خاص بمناسبة العام الجديد ٢٠٠٤، توجّهت كل من تمسين بلانكار ودي أوكونيل وبولي فرنون إلى القارئات ونبّهنهنّ إلى ما يدور حولهنّ: «مصفّف الشعر الرائد جيمس براون يأمل أن يشهد عام ٢٠٠٤ نهاية تصفيفات الشعر المكوي المتماثل الذي وصفه بأنه «شعر معبودة الجماهير»... ولكن تصفيفة الشعر التي يؤيّدها هو وشهيراته بكل قوة في عام ٢٠٠٤ هي تسريحة الممثلة غلين كلوز في فيلم «جاذبية قاتلة»: «أنا أحب هذا التوحش ... تخلصي من تسريحة شعرك القديمة التي عشقتها»»![٥] أما الرجال فهم في الهمّ نفسه؛ ولن يذوقوا طعم الراحة: «وداعاً لقَصّة ديفيد بيكهام المعروفة باسم كويف، تخلصوا منها، واجعلوا شعركم قصيراً أملس، أو اتركوه ينسدل، مثل فرقة الظلام التي يقودها جاستين هاوكينز ... ترقبوا أيضاً عودة إلى أناقة الخمسينيات من القرن العشرين مع تعديل حديث، تأملوا الممثل الإنكليزي جود لو في فيلم «السيد ريبلي الموهوب»، والسروال الأبيض النظيف من دون بقع. وداعاً للمعارك والمشهد العسكري الذي انتشر في عام ٢٠٠٣، أقبلوا على القفطان، والتونيك المطرزة، والسراويل الفضفاضة، والثياب الغريبة المزركشة المعروفة باسم البيزلي (Paisley). أما الملاحظة الختامية اللاذعة فتقول: «عِوضاً عن أسطول الدفاع، استكشف لوحة أوسع من الألوان».

فينبغي لك أن تكون على علم بأحدث الأشياء، وموضعك منها، وما يجب أن تفعله عندما تأتي اللحظة التي لا بد فيها من أن تقف في موضع آخر. وتلك المعرفة لا بد من أن تُحدِّثها كل أسبوع، وإلا فإنك ومن ينظرون إليك لن تتمكّنوا من تحديد «من أنتم»، وأنت نفسك لن تدري ما الذي ينبغي لك أن تحصل عليه لتكوِّن صورتك البرانية. فإذا سألك أحد عن هويتك، فلن يكون بإمكانك أن تقول أنا «مهندس في شركة فيات (أو بيرلي)» أو «موظف حكومي» أو «عامل تعدين»، أو «مدير في إحدى متاجر بينيتون للأزياء العالمية»، بل ستقول، كما تصف إحدى الإعلانات التجارية الشخص

(٥) Jo Adams [et al.], "21 Ways to be Better in 2004," *Observer Magazine* (4 January 2004), pp. 22ff.

الذي يرتدي الشعار المتميز الذي أعلنت عنه، إنك شخص «يحب أفلام الرعب، ويشرب مشروب التيكيلا الكحولي، ويرتدي التنورة، ويشجع فريق دندي يونايتد الإسكتلندي، وموسيقى الثمانينيات من القرن العشرين، وديكور السبعينيات، والمسلسل الكرتوني عائلة سيمبسون، ويزرع زهرة عباد الشمس، ويفضل اللون الرمادي الداكن، ويتحدث إلى النباتات». وفي العدد التالي من المجلة، نجد وصفاً لشخص آخر يرتدي الشعار نفسه على النحو الآتي: إنه «يعزف بالقربة الإسكتلندية، ويملك أفعى أليفة، ويعشق أفلام هيتشكوك، ويملك خمسة عشر بنطالاً من الجينز، ويستخدم الآلة الكاتبة، ويقرأ روايات الخيال العلمي». إننا أمام «شهادتين تحددان الهوية»، وتؤكدان نتيجة واحدة، ألا وهي أن الشيطان يكمن في التفاصيل. وكل التفاصيل المسماة، وكل الأشياء الأخرى التي يمكن أن يكون لها اسم، يمكن الحصول عليها من المحال التجارية.

إن الأراضي التي تشهد صنع الهوية وإعادة صناعتها ليست الفتوحات الوحيدة للمتلازمة الاستهلاكية خارج مملكتها في الشارع الرئيس والمحال التجارية؛ فهي تغزو تدريجياً، ولكن بلا هوادة، العلاقات والروابط بين البشر. فلِمَ ينبغي أن تكون العلاقات الإنسانية استثناءً لقواعد الحياة السارية؟ فإذا كان للعلاقات بين البشر أن تؤدي دورها على الوجه السليم وتحقّق الإشباع الذي تعدهم به ويطمحون إليه، فإنها تحتاج إلى يقظة دائمة وعناية متفانية، وكلّما طالت هذه العلاقات، زادت صعوبة تحقيق اليقظة والعناية اليومية المطلوبة. فالمستهلكون الذين اعتادوا السلع الاستهلاكية التي تنتهي صلاحيّتها بسرعة، حتى يستبدلوا غيرها بها على الفور، سيجدون في يقظتهم وعنايتهم مهمة ثقيلة على النفس ومضيعة للوقت، وإذا قرروا الاستمرار في تلك العلاقات الإنسانية، فسيعوزهم العادات والمهارات المطلوبة. وهنا يوضح فيل هوغان أن العلاقات الزوجية تشهد على الدوام لحظات حرجة وأزمات سيئة، كبيرة أو صغيرة، ولكن الاختلاف الآن يتعلّق بالسرعة المذهلة التي نملّ بها من العلاقات الزوجية. فالملل من العلاقة الزوجية بعد سبع سنوات من بدايتها كما كان في الماضي قد انتهى، فالإحصاءات الحديثة تشير إلى أن هذا الملل يبدأ الآن بعد ثمانية عشر شهراً أو سنتين

على أكثر تقدير ينتهي عندها الشوق بين الأزواج[٦]. ويؤكد هوغان أن هذه الإحصاءات ليست مفاجِئة، فهي تبدو متوافقة مع المفهوم الحديث للإخلاص والصبر، بل إنها تكشف الكثير عن مفهومنا الراهن للصبر (فلا يمكن لأمة تؤمن بضرورة التكيف الدائم مع سوق العمل المتغير أن تستعين بالصبر من أجل بناء علاقة إنسانية).

هذا التدهور الجذري الذي أصاب فضيلة الصبر يرغِّب في الإنهاء السريع الجذري للعلاقات الضارة. لكن ذلك ربما يؤدّي إلى مشكلات أخرى، فأغلب الناس يرون أن قطع العلاقة مع شريك الحياة، لأنه لم يعد يؤدي الخدمة أو لأن الخدمة التي يؤديها لم تعد مثيرة، قد يكون أكثر تعذيباً وفظاعة من التخلص من سيارة قديمة أو حاسب آلي قديم. وأغلب المستهلكين الذين يتقنون فن السير بين تقلّبات قصّات الشعر الرائعة وملابس التونيك والسراويل سيرون طوق النجاة إلى حدّ كبير في الإرشادات التي يمكن أن يتلقّاها العاجزون عن قطع الروابط من «أهل الخبرة». فها هي مؤسسة خيرية تختصّ بإرشاد الأزواج تعرض دورة تستغرق يوماً واحداً «لمناقشة المشكلات التي تواجه العلاقة الزوجية وطرق اجتناب تكرار الأخطاء نفسها... وتؤكّد الدورة تحويل التجربة السلبية إلى شيء يبشر ببداية جديدة إيجابية. ولا غرابة في أن نجد إحدى سلاسل المتاجر الكبرى في أيامنا هذه توفر لزبائنها «نشرات إرشادية للطلاق من دون الاستعانة بأحد» بسعر مخفّض لا يزيد عن ثمانية جنيهات إسترليني.

إن انتشار الأنماط السلوكية لتشمل جوانب الحياة كافة وأنشطتها ربما يكون أثراً جانبياً غير مقصود ناجماً عن «التسويق» الشامل المتطفّل لطرائق الحياة. فالسوق تخترق جوانب الحياة التي ظلّت خارج عالم التبادل النقدي حتى وقت قريب، ولم تُسجّل في إحصاءات الناتج القومي الإجمالي. فإذا ما غزت السوق جوانب جديدة من الحياة، فسرعان ما تُخضع كافة دوافع الاختيار ومعاييره «الغريبة» إلى منطق بيع السلع وشرائها. إنها، كما تقول نعومي كلاين، تغذي «رغبتها النهمة في الزيادة» بإعادة تعريف القطاعات كافة

(٦) *Observer Magazine* (4 July 2004), p. 59.

التي كانت تعتبر من قبل جزءاً من «المشاعات» التي ليست للبيع باعتبارها «منتجات»(٧).

تتوسط السوق الآن في الأعمال الشاقة التي تُرسّخ العلاقات بين النّاس وتمزّقها، الأعمال التي تجمع بين الناس وتفرقّهم، الأعمال التي تصل إلى الناس وتفصلهم، الأعمال التي تدوِّنهم في سجلّ الاتصال وتحذفهم منه. إنها تتوسط في العلاقات الإنسانية في العمل وفي البيت، وفي الأماكن العامة، وفي أكثر الأماكن خصوصية وحميمية. إنها تعيد تشكيل اتجاهات الحياة وصياغتها ومساراتها بحيث لا يمكن أن يغفل أي منها المحال التجارية. إنها تسرد سيرورة الحياة باعتبارها سلسلة متتابعة من المشكلات «المستعصية» التي لا يمكن أن تجد حلاً إلا في أرفف المحال التجارية. إنها توفر طرقاً تكنولوجية مختصرة في المحال التجارية إلى الأهداف التي لم يكن ممكناً تحقيقها في الماضي إلا عبر المهارات الخاصة والسمات الشخصية والتعاون الحميم والتفاوض الودي. إنها توفر أدوات وخدمات لا غنى عنها في ظل غياب المهارات الاجتماعية والحياة في المجتمع والحياة مع الآخرين. فمن دون هذه الخدمات والأدوات سيكون «الارتباط» بالآخرين والتوصل إلى صيغة تعايش مشترك دائم مهمّتين شاقّتيْن يصعب على عدد كبير من الناس التعامل معهما، بل وربما يستحيل التعامل معهما. إنها تلقي بالظل الكبير للنزعة الاستهلاكية على عالم الحياة بأسره، وهي تجزم أن كل شي إنما هو سلعة أو يمكن أن يكون سلعة، وإن لم يكن كذلك، فينبغي التعامل معه كالسلعة. وذلك يعني ضمناً أنه من الأفضل للأشياء أن تكون «مثل السلع»، وينبغي التشكك فيها، بل ورفضها أو اجتنابها إن لم تتّبع نموذج السلع الاستهلاكية.

تتعهد السلع الاستهلاكية اليوم بألا تصبح سلعاً متطفّلة أو ثقيلة على النفس. إنها تطمئننا بأنها تدين لنا بكل شيء، وأننا لا ندين لها بأي شيء. إنها تعد بأن تكون جاهزة للاستعمال الفوري، وأن توفر الإشباع الفوري الذي لا يتطلب تدريباً طويلاً أو ادّخاراً ممتداً للأصول، إنها تشبع بلا

(٧) Naomi Klein, *Fences and Windows: Dispatches from the Front Lines of the Globalization Debate,* edited by Debra Ann Levy (New York: Flamingo, 2002), p. xx.

إرجاء. إنها تُقْسِم أن تقبل بنهاية جاذبيّتها الحتمية، وأن ترحل في هدوء من دون عتاب ولا فظاظة ولا ضغينة فور انتهاء زمنها.

فلا بد لـ«سلع الاستهلاك» كافة من معلومة إضافية مكمّلة في شهادة الميلاد، ألا وهي «المثوى الأخير»: سلة المهملات، ولا بد من أن تُكتب هذه المعلومة بخط صغير، لكنه واضح ومقروء. فالنفايات هي المنتج النهائي لكل فعل استهلاكي، وكل إدراك لنظام الأشياء في مجتمع الاستهلاك الراهن إنما هو انقلاب مباشر للإدراك الذي اتسم به مجتمع الإنتاج في سالف الزمان. آنذاك كان الجزء المفيد الذي يُستخلَص من المواد الخام المعالجة هو الجزء الذي تُرجى صلابته ودوامه، وكانت الفضلات والنفايات هي التي تطويها صفحة النسيان والتخلّص الفوري. أما الآن فقد جاء دور الجزء المفيد ليكون الزائل العابر قصير الأجل، فيفسح الطريق للجيل القادم من المنتجات المفيدة، فالنفايات وحدها هي التي صارت تتمتّع بالصلابة والدوام (للأسف). فكلمة «الصلابة» اليوم مرادف لكلمة «النفايات».

إن السوق الاستهلاكية هي صورة من حلم الملك ميداس وهو يتحقّق في القرن الحادي العشرين. فأي شيء تلمسه تلك السوق يتحوّل إلى سلع استهلاكية، بما في ذلك الأشياء التي تحاول أن تهرب من قبضتها، بل والطرق والوسائل التي تستخدم في محاولاتها للهروب.

جسد استهلاكي

في إحدى الحلقات الشهيرة لبرنامج «خطاب من أمريكا»، قال الراحل أليستير كوك: مع أن قوائم أكثر الكتب مبيعاً في الولايات المتحدة الأمريكية تتغير عادة كل أسبوع، فإن نوعيْن من الكتب يظهران دائماً في كل قائمة: كتب الطبخ التي تقدّم وصفات لأطباق شهية ولذيذة والكتيبات الإرشادية التي تعد بأنظمة غذائية صحية لها القدرة على خلق أجساد جميلة رشيقة خالية من الدهون.

وفي هذه المساحة المتبقية من هذا الفصل سنتناول بالتفصيل الانفصام الذي يؤكّده بكل وضوح هذا الجمع من المتطلّبات العامة المتضاربة.

اهتم برايان تيرنر[٨] بتطوير النتائج التي توصل إليها أوليفر ساكس[٩]، وأكّد «أننا يمكننا أن نتصور الجسد باعتباره إمكانية تُشكلها الثقافة وتُطورها العلاقات الاجتماعية». وهذه الجملة التقريرية سليمة وتصلح لكل زمان ومكان؛ فهي تنطبق على الثقافات والمجتمعات كافة.

بيد أن عملية «تشكيل الجسد» و«تطويره» باعتباره إمكانية في ثقافتنا الحديثة السائلة ومجتمعنا الحديث السائل قد اتخذت مساراً جديداً. يقول كريس شيلينغ إن ذلك ينجم عن التقاء نزعتيْن متناقضتيْن؛ «فلدينا الآن الوسائل التي تساعدنا على ممارسة درجة غير مسبوقة من التحكم في أجسادنا، لكننا نعيش أيضاً في عصر أحدَثَ شكاً جذريّاً في معرفتنا بماهية الأجساد وكيفية التحكم فيها»[١٠]. وهذه جملة تقريرية أخرى تعكس حقيقة واضحة تماماً، إنها حقيقة بدهية تستمدّ مصداقية إضافية من رسائل تذكيرية يومية تعم حياتنا وتقتحمها، بل وتتطفّل عليها بكل وقاحة.

إن الإجماع أو شبه الإجماع الذي تقوم عليه الثقة العامة في صدق هذه الجملة التقريرية يستدعي الاحتراس واليقظة والتدقيق في الأمور. فالمعتقدات قلّما تحظى بقبول يقترب من الإجماع إلا إذا انفصل هذا القبول عن اختبار الحقيقة وانتقل إلى خطاب يجعله مستقلاً عن نتائج الاختبار.

وهنا لا بد من أن نطرح السؤال الآتي: هل نملك قدرة فعلية على التحكم في أجسادنا تحكّماً تاماً أفضل من ذي قبل؟ أم أن هذا التحكم في أجسادنا، بعدما تحوّل إلى واجب إلزامي أصيل ثابت، صار يشغل الآن مكاناً في انشغالاتنا التي هي الآن أكبر مما كانت عليه، ويستهلك طاقتنا على نحو غير مسبوق؟ وهل الأمر بهذه الصورة فعلاً حتى أننا الآن صرنا أقل يقيناً بماهية أجسادنا وكيفية التحكم فيها عما كان في الماضي، وأقل يقيناً بالمعايير التي لا بد من أن يخضع لها تقييم حال أجسادنا وبالخطوات التي لا بد من اتّخاذها لتقترب أجسادنا مما ينبغي أن تكون عليه؟

---

(٨) Bryan S. Turner, *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology* (London; New York: Routledge, 1992), p. 16.

(٩) Oliver W. Sacks, *Migraine, Evolution of a Common Disorder,* with a foreword by William Gooddy (London: Pan Books, 1981).

(١٠) Chris Shilling, *The Body and Social Theory* (London: Sage, 1993), p. 3.

ولنضع هذه الأسئلة بطريقة أخرى أكثر وضوحاً: هل الوضع الجديد وسَّع بالفعل نطاق الحرية الفردية، بفتحه أمامنا وأمام كل واحد منا نطاقاً أوسع للاختيارات، وبإضعافه لشبكة الروابط الاجتماعية التي كان الجسد يقع فيها، أم أن الأمر يبدو كذلك لا غير، حيث تستبدل الروابط القديمة بروابط جديدة ليست أقل قمعاً واستبدادية؟ ألا يمكن أن يكون الإحساس بالحرية الفُضاضة لا يعدو أن يكون مظهراً خادعاً لما هو في حقيقة الأمر مجموعة متغيّرة من القيود والضرورات؟ ألم تصبح الاختيارات الدائمة، غير القاطعة، غير النهائية، علاوة على المراجعة الدائمة ورفض الاختيارات، ضرورة إلزامية لا يمكن اجتنابها، ومن ثَمّ لا يمكن تجاهلها ولا رفضها؟

خلاصة القول، كيف يحدث التوازن بين الحرية وتقييدها في واجب/ حقّ التحكّم الفردي في الأجساد الفردية؟

إن أغلب الأشياء التي يعدّها مجتمع المنتجين فضيلة في جسد المنتج يراها مجتمع المستهلكين مؤسفة وذات نتيجة عكسية في جسد المستهلك، أي الجسد الاستهلاكي. فجسد المستهلك يختلف تمام الاختلاف عن جسد المنتج بأنه قيمة الغاية أو قيمة الاتجاه بدلاً من أن يحمل مجرد دلالة أدائية. فجسد المستهلك/ الجسد الاستهلاكي «موجّه ذاتيّاً»، إنه قيمة وغاية في حدّ ذاته، وهو أيضاً القيمة النهائية الكبرى في مجتمع المستهلكين. وسلامة هذا الجسد هي الهدف الأسمى لكل مساعي الحياة، والاختبار النهائي والمعيار النهائي لمدى نفع مكوّنات العالم البشري ومرغوبيتها واستحسانها.

ينتقل سحر النزعات الحسية الجسدية، النشوة الجسدية والمتع والملذات، إلى صدارة المشهد في سياسة الحياة باعتباره غايتها النهائية، ومن ثَمّ يوضع الجسد في مكانة فريدة لا يضاهيها أي دور أُسند إلى أي كيان آخر في عالم الحياة. إنه يجمع مظاهر قلّما تظهر مجتمعة في أي مكان آخر، وفي حالات أخرى تكون هذه المظاهر منفصلة، ومن ثَمّ قلّما تواجه اختبار التوافق والمهمة المعقدة الخاصة بالوفاق المتبادل. ومن ثَمّ فإنّ جسد المستهلك عادة ما يكون مصدراً خصباً للقلق الدائم الذي يزيد من حدته غياب منافذ قوية موثوقة تخفّفه أو تطرده وتبدّده.

فلا عجب في أن خبراء التسويق يجدون في القلق المرتبط بعناية الجسد

مصدر أرباح لا ينضب. فالوعد بتخفيف ذلك القلق أو القضاء عليه هو أكثر عروض السوق الاستهلاكية جاذبية وطلباً واستحساناً، إنه بمثابة المصدر الأكثر ثقة ودواماً للطلب على السلع الاستهلاكية. ومع ذلك، وحتى لا ينضب مجتمع المستهلكين من المستهلكين أبداً، فإنّ ذلك القلق، في إخلال واضح بالوعود الصريحة الصاخبة التي تقطعها السوق على نفسها، لا بد من تجديده على الدوام وترغيبه وتهييجه وإثارته بانتظام. فالأسواق الاستهلاكية تتغذّى على قلق المستهلكين المحتملين الذي تثيره هي بنفسها وتفعل ما في وسعها من أجل زيادة حدّته.

وكما أكدنا من قبل، وخلافاً للوعد المعلن الذي تقطعه الإعلانات التجارية على نفسها (ويصدّقه كثير من الناس)، ليست النزعة الاستهلاكية مسألة تتعلّق بإشباع الرغبات، بل بإثارة الرغبة في رغبات أخرى، ولا سيما الرغبات التي لا يمكن إشباعها. فالمستهلك يرى أن ارتواء الرغبة أشبه بزهرة استمتع بجمالها حتى ذبلت أو زجاجة بلاستيكية تلذذ بما فيها حتى فرغت. وأما السوق الاستهلاكية فترى ارتواء الرغبة بمثابة نذير بكارثة وشيكة. «فالمستهلك المثالي» الذي تسعى وراءه السوق الاستهلاكية يمكن وصفه على أفضل حال بأنه مصنع يعمل بكامل طاقته أربعاً وعشرين ساعة في اليوم، وسبعة أيام في الأسبوع ضماناً للتتابع المتواصل للرغبات العابرة الزائلة القابلة للارتواء مرة واحدة والتخلّص منها على الفور. فما أكثر التقنيات التي توفرها السوق، وما أكثر الأدوات والأجهزة التي تشغّلها، وهي مصممة للإسراع من دوران «دورة الرغبة». إن كريس جورج، وهو أحد أبرز خبراء اللياقة في إحدى أشهر مؤسسات الصحة واللياقة في لندن، جاءه رجل يشكو من حبّه للأكل، وأن تلك الرغبة لا تتفق مع الحفاظ على قياس محيط خصره، فنصحه كريس جورج قائلاً: اذهب إلى الصالة الرياضية كثيراً للقيام بتدريبات أكثر من أجل تسريع عملية الأيض الهدمي.

فإذا أردت أن تتصور مستهلكاً متمركزاً حول الجسد ومسحوراً به، فعليك أن تتخيّل أنك عازف تعزف آلة موسيقية من أجل متعتك الخاصة بك أنت من دون أن يشاركك أحد فيها، بحيث تكون المستمع الوحيد للأصوات المذهلة المثيرة أو العذبة المهدّئة التي تنساب من الآلة الموسيقية. وما أسهل تخيّل كل ذلك، فهذه تجربة نعيشها أو نشاهدها. لكن المشكلة تكمن في أن

التحدي الذي يواجهه الزبائن المتمرسون لا يتوقف عند حدّ التخيل. فالآلات الموسيقية التي تستهوي هؤلاء الزبائن للعزف عليها حتى يبدعوا الألحان الممتعة التي يُوعدون بالاستمتاع بها هي نفسها. فإذا أرادوا التعبير عن التجارب الحسية الممتعة التي يأملون بأن تحقّقها أجسادهم ويستهلكوها، فإنهم يتدربون على الظهور بثلاثة أدوار في آن واحد: العازف والمستمع والآلة الموسيقية. إنهم يلقون التشجيع، وتعقد عليهم الآمال، بأن يلعبوا الأدوار الثلاثة في آن واحد، وأن يدمجوها، ويمزجوها جميعاً، ولكن هذه الأدوار ترفض بشدة أن تتناغم تناغماً كاملاً ممتعاً من دون احتكاك، ولا أن تحتفظ بتناغمها زمناً طويلاً.

لعلّ أكثر التحديات قلقاً وتعذيباً هي الأنظمة الغذائية الصحيّة غير الممتعة التي لا بد لجسدك من أن يخضع لها، وذلك باعتبار الجسد هو الأداة التي يمكن من خلالها تحقيق التجارب الحسية الممتعة. وليس بوسعك إلا أن تأمل وترجو أن الجسد، بصفته أداة منتجة للمتعة، ومستقبِلاً لجرعة ثابتة من ذلك النظام الغذائي، وذائقاً للتجارب الحسية، سيكون على استعداد بأن يكون مستهلكاً بارعاً ماهراً متذوقاً للّذة متى أتت. و«اللياقة» هي الاصطلاح الشائع الذي يعبّر عن مقدرة الجسد على إنتاج اللذّة التي يمكن أن يستمتع بها، ولكنّ المشكلة تكمن في أن وصول الجسد إلى «اللياقة» يتعارض مع الغرض الذي جعلت هذه الحالة لأجله.

«اللياقة» من منظور المستهلك في مجتمع المستهلكين هي «الصحة» من منظور المنتج في مجتمع المنتجين. إنها شهادة بكل من «الانتماء»، و«الدمج»، و«الاندماج»، وحق الإقامة. فاللياقة، مثل الصحة، تشير إلى حال الجسد، لكن المفهومين يشيران إلى جوانب مختلفة تمام الاختلاف لهذا الحال.

فالهدف النهائي من «اللياقة» يتمثّل في محاولة الاستحواذ على وظائف الجسد باعتباره، في المقام الأول والأخير، مستقبِلاً/ محوّلاً للتجارب الحسية. فاللياقة تشير إلى المقدرة الاستيعابية للجسد، وإلى مدى تناغم الجسد مع اللذّات المتاحة أو التي قد تكون متاحة قريباً، إلى مدى تناغم الجسد مع اللذّات المعلومة والمجهولة، اللذات التي لم تُبتكر بعد، بل

واللذّات غير المتخيّلة، واللذّات التي لا يمكن تخيّلها، لكنها ستكون متاحة عاجلاً أم آجلاً. ومن ثَمّ، فإن «اللياقة» ليس لها سقف محدد، بل إنها تستمد هويتها من غياب الحدود، أي عدم إمكانية القبول بما تجتازه وتحقّقه، فمهما تمتّع جسدك باللياقة، بوسعك أن تجعله أكثر لياقة، ومهما كان جسدك ينعم بلذة اللياقة في اللحظة الراهنة، فإنك ستنزعج دوماً بالإحساس بشيء من عدم اللياقة متى قارنت ما جربته باللذة التي تروجها الشائعات والمناظر الأخرى التي تشير إلى اللذة التي ينعم بها الناس وعجزت أنت عن التلذّذ بها إلى الآن، ولا يمكنك إلا أن تتخيّلها وتحلم بمعايشتها إلا بداخلك. ففي البحث عن اللياقة، في مقابل البحث عن الصحة، لا توجد نقطة يمكنك أن تقول عندها: «الآن وصلت إليها، ويمكنني أن أتوقف، وأتمهل لأستمتع بما حققته.» فما من نموذج للياقة يمكنك أن تطمح إليه وتحقّقه في نهاية المطاف، بل إن الصراع من أجل اللياقة اضطرار ما يلبث أن يتحوّل إلى إدمان، إنه صراع لا ينتهي. فكل جرعة من اللياقة تتبعها جرعة أكبر، وكل هدف ليس سوى خطوة تالية، خطوة في سلسلة طويلة من الخطوات التي قطعها البعض بالفعل، ولكن لا بد لآخرين من أن يقطعوها.

لكن ذلك ليس مجرد مشكلة تتعلّق بالاشتهاء المفرط للياقة ولا الجهل بما ينبغي أن يكون عليه «المستوى المناسب للياقة». فإذا كان الأمر كذلك، فكل اشتهاء يمكن ترويضه وتهذيبه بشيء من التدريب، وكل معرفة مجهولة يمكن تحصيلها. ولكن إذا كانت فكرة «اللياقة» تشير إلى التجارب الحسية الجسدية (بالألمانية Erfahrungen لا Erlebnisse)، أي إلى المهارات والقدرات التي يُحِسُّها المرء ويعايشها معايشة ذاتية، فما من سبيل إلى التأكد من أن الدرجة المتحقّقة من اللياقة البدنية حقّقت إشباعاً حقيقياً، ما دام لا يوجد معيار «موضوعي» متعارف عليه يمكن قياس تلك الدرجة عليه (ولن يوجد ذلك المعيار أبداً). فالصراع من أجل اللياقة يعني خوض حرب من دون معركة نهائية في الأفق، ومن دون إمكانية لانتصار نهائي يتبعه هدنة، وإنهاء النفير، والاستمتاع بمكاسب السلام. فما دام الهدف غير ثابت، فما من سبيل إلى معرفة المسافة بينك وبين الهدف، والوقت الذي ستقضيه في الصراع من أجل الوصول إليه. هذا اللايقين أمر حتمي، ولا سبيل إلى محوه إلا إذا أقررت بالهزيمة، وتخلّيت عن كل آمالك في النصر، وتوقّفت عن

المحاولة. وربما كان الالتحاق بـ«رابطة مدمني اللياقة السرية» هو المهرب الوحيد.

ما دام الوضع المثالي للياقة لا يقدم سوى إرشادات عامة غامضة غير محددة فيما يتعلق بما يجب اتباعه وما يجب اجتنابه، وما دام المرء لا يمكنه أبداً أن يكون على يقين بأن الإرشادات لن تتغيّر، أو تُلغَى قبل أن يتمكن من تنفيذها على أكمل وجه، فإن الصراع من أجل اللياقة يعني استحالة الراحة، بل واستحالة الشعور بإمكانية الراحة بضمير مرتاح بلا هواجس. فالشخص الذي يجاهد في سبيل اللياقة البدنية في حركة دائبة على الدوام؛ وعليه أن يتغير دوماً، وأن يكون مستعداً لمزيد من التغيير. فشعار الزمان الذي نعيشه هو «المرونة»؛ والتكوينات كافة ينبغي أن تكون قابلة لإعادة التكوين من جديد، والأحوال كافة مؤقتة، والأشكال كافة قابلة لإعادة التشكيل مجدداً؛ ذلك لأن إعادة التشكيل الوسواسي الإدماني واجب وضرورة على حدّ سواء.

وذلك، من منظور مجتمع المستهلكين، ومن منظور السوق الاستهلاكية وأساسها ومحركها، حظ سعيد، بل وضمان للبقاء.

إن هذا الجهاد الدائم في سبيل اللياقة البدنية من دون انتصار يعيد تشكيل العالم خارج الجسد باعتباره ساحة لأخطار فظيعة ومريعة لا يمكن الحديث عنها ولا معرفتها أصلاً. وقد لا يقع ضرر مباشر عليك، لكن أي شيء تأكله أو تستنشقه، أي شيء يتسرب إلى جلدك أو يتمكن من اختراق لحمك وعظامك، ربما يتدخل في النظام الغذائي الذي أعددته لجسدك من أجل لياقته المستمرة، وربما يؤخرك أسابيع عديدة أو شهور أو سنوات من التفاني في التدريب والعمل. ولولا أن العالم الخارجي هو بمثابة مرعى لا غنى عنه للباحث عن اللذّة الحسّية التي لا مناصّ للجسد من أن يهيم فيها ويستكشفها ما دام لا يوجد من يقوم بذلك غيره، لكان العالم الخارجي أرضاً معادية بكل بساطة.

إن المنافذ التي تحدّد نقاط التماسّ بين الجسد وباقي العالم ربما يمكن مراقبتها عن قرب وتحصينها وحمايتها، ولكن لا يمكن إغلاقها وتركها مسدودة بإحكام. فلا يمكن اجتناب المرور عبر الحدود فقط، بل لا بد من تعزيز هذا المرور كل التعزيز؛ فإذا ما استنفد قوته الدافعة وتلاشى وتوقف،

فإن ذلك يمثّل خطراً لا يقل عن نموه نمواً مفرطاً وخروجه عن السيطرة. وبصرف النظر عن الخيار الذي يحظى بالأفضلية، فإن المخاطر كبيرة، ولكن الجسد الاستهلاكي/المستهلك ليس بوسعه إلا أن يتبع القاعدة التي سنّها كريس جورج، وأن ينخرط في تفاعل أيضي مكثّف مع العالم الموجود على الطرف الآخر من الحدود، وهذه محاولة محفوفة بالمخاطر المريعة والآمال الحلوة على حدّ سواء.

إن منافذ الجسد وسطحه الخارجي، كل النقاط الضعيفة في الحدّ/التماسّ الذي يفصل/يربط الجسد عن/بالعالم الخارجي، ستصير لا محالة مناطق تزخر بغموض معقّد لا سبيل إلى استئصاله. هذا الغموض يستعصي على العلاج، ومن ثَمّ يظلّ مصدراً خصباً للصدمات النفسية الفظيعة المروعة كافة التي تستحوذ على أهل المجتمع الاستهلاكي، ولا سيما النزوع إلى الانفصام وجنون الارتياب. ومن أمثلة ذلك فقدان الشهية والشره، وهما حالتان متلازمتان من الاضطراب الذي يتّسم به مجتمع المستهلكين. ومن الأمثلة الأخرى إدمان التدخين، والتدخين السلبي الذي سمّاه الفرنسيون إحدى الجرائم المخيفة الثلاث التي يرتعبون منها كل الرعب (إلى جانب زيادة السرعة على الطريق والاعتداءات الجنسية). ناهيك بالمداعبات الودودة التي كادت تصبح أبشع جريمة ضدّ السلامة الشخصية، وصارت تسمّم العلاقات بارتياب الاعتداء الجنسي.

فهل ما زالت ملاحظة أليستير كوك عن الكتب الأكثر مبيعاً صحيحة؟ لقد اكتشفت أن هذه الملاحظة تتبين صحتها عاماً بعد عام. ففي العشرين من تموز/يوليو عام ٢٠٠٤ أظهر موقع بحث غوغل على شبكة الإنترنت ١٠٩ آلاف موقع يحتوي على معلومات عن كتب الطهي وعروض لشرائها، كما أظهر ٣٠٨ آلاف موقع يحتوي على معلومات عن كتب الأنظمة الغذائية، و٧١٩ ألفَ موقع عن فن الرشاقة، وثلاثة ملايين و٦٩٠ ألفَ موقع عن السمنة. ومن بين مليون و٨٣٠ ألفَ موقع عن زيادة الوزن، وجدت الإحصاءات الأمريكية الآتية:

النسبة المئوية للبالغين من سن العشرين وما فوق للذين يعانون زيادةَ الوزن أو السمنة هي: ٦٤

النسبة المئوية للبالغين من سن العشرين وما فوق للذين يعانون السمنةَ هي: ٣٠

النسبة المئوية للمراهقين من سن ١٢ إلى ١٩ سنة وما فوق للذين يعانون زيادة الوزن هي: ١٥

النسبة المئوية للأطفال من سن ٦ إلى ١١ سنة وما فوق للذين يعانون زيادة الوزن هي: ١٥

وهكذا نجد أن الدهون، أكثر من أي ظاهرة أخرى تقريباً، توجز المخاوف المنبعثة من أرض المواجهة غير الواضحة التي تمتدّ بين جسد المستهلك والعالم الخارجي، فهي أرض محفوفة بالمخاطر وزاخرة بالإغواءات التي لا تقاوَم. وما دامت «ظاهرة الدهون» تحظى بهذه المكانة الفريدة، فإن الدراسة الفينومينولوجية لهذا الموضوع، وإن كانت مختصرة ومألوفة، ربما تضيء الغموض الذي يتّسم به حال المستهلكين.

واقع الأمر أن دهون الجسد مثل الكابوس الذي صار حقيقة. فوزنك الذي يزداد بالأونصات، ومحيط الخصر الذي يزداد بالبوصات، ينبهك إلى الحقيقة المفزعة التي مفادها أن التحصين الشديد للحدّ/التماسّ بين العالم وجسدك ليس له جدوى، وأنّ قوات العدو اخترقت خطوط الدفاع، وغزت الأرض التي تدافع عنها. والأسوأ من ذلك أن القوات الغازية استوطنت الأرض المحتلة، وبنت مواقع عسكرية داخل الجسد، وتولت إدارة الأراضي المحتلّة. إن «دهون الجسد ترمز إلى الاحتلال الأجنبي أو «الطابور الخامس»، أو الخلايا الإرهابية، وهي التجسّد الأحدث للطابور الخامس.

ترمز دهون الجسد إلى عملاء العدو الذين اخترقوا أرض الوطن، وصاروا على استعداد لشن اعتداء من الداخل، في مكان وزمان قلما يتوقّعهما أحد. ذلك لأن «العملاء النائمين» الذين يتخفّون في هيئة جيران لطفاء وودودين من دون ضرر ولا إيذاء يكسبون الوقت ليعدّوا «القنابل القذرة» من نفايات أعيادكم، وينتظرون اللحظة المناسبة ليطرحوا الأقنعة التي يرتدونها، ويسحبون قنابلهم من سندراتهم وأقبيتهم ليضربوا ضربتهم. وأنتم تعلمون أنهم سيضربون ضربتهم ويؤذونكم، لكنكم لا تعلمون المكان والزمان، ولن تخبركم أحكم السلطات بالمكان ولا الزمان لأنهم لا يعلمون

شيئاً بالتأكيد، وأي شيء تعلمه سلطة ما يختلف عما تقوله سلطات أخرى.

فثمة تماثل بين الدهون والإرهابيين أو العملاء السريين الذين يتّسمون بأنهم أكثر خطورة وخيانة لعدم القدرة على تمييزهم عن الأفراد العاديين المحترمين. وهذا التماثل يزداد إثارة بسبب الإشارات المضطربة والمتناقضة غالباً عن التأثير «الجيّد» و«الضّار» للأطعمة المعروضة. فكيف للمرء أن يميز بين الدهون «المشبعة» و«غير المشبعة»، و«الطبيعية» و«المهدرجة»؟ وكيف له أن يميز بين الدهون التي يحتاج إليها الجسم لأداء وظائفه على نحو طبيعي عن تلك التي قد تعطّل هذا الأداء الطبيعي؟ فكل شيء عن الدهون، بجميع أنواعها، يبعث على التناقض والنفور، سواء أكانت الدهون خارج الجسم، وفي الطعام المعروض في أرفف المحال التجارية والحانات والمطاعم، أو الدهون الموجودة بالفعل داخل أنسجة الجسم. ويحذّر الخبراء من أخطار الإفراط في تناول الطعام والتهديد الذي يسببه اتباع حمية قاسية لتخفيف الوزن، ولكن أين يُرسم الخط الفاصل بين الوضع الطبيعي والإفراط؟ ومن يمكن الثقة به لرسم هذا الخط رسماً دقيقاً؟ ففي أوج الإنذار بخطر الإرهاب في الولايات المتحدة، ظهر أمين الصحة والخدمات الإنسانية في الولايات المتحدة الأمريكية تومي ثومبسون ليخبر لجنة في مجلس الشيوخ أن «السمنة مشكلة صحة عامة خطيرة في بلدنا تتسبب في معاناة ملايين الأمريكيين من مشكلات صحية لا داعيَ لها، كما أنها تتسبب في موتهم قبل أوانهم». إن هذه الكلمات تتبع النموذج السائد بين زملاء ثومبسون في المناصب الحكومية الأخرى المنشغلة على خط المواجهة بالحرب ضد الإرهاب.

وهكذا تقع الدهون في مركز اللايقين الذي يستحوذ على أغلب الأمريكيين (وقد أشارت صحيفة **النيويورك تايمز** إلى معركة السمنة باعتبارها «حرب الثقافة في سبيل القرن الجديد»). وما أكثر القوى المستعدة لاستغلال رغبة الأمريكيين في تخفيف المخاوف الناجمة عن الشعور بعدم الأمان الذي يتسبب فيه ذلك اللايقين. فهنا يقف المحامون الذين يشتمّون رائحة المصائب، ويغنمون من المعارك الناجحة ضد عمالقة صناعة التبغ، ويتطلّعون إلى معارك ونزاعات أخرى. وهنالك يقف عمالقة المنتجين للوجبات الجاهزة ومُلّاك سلاسل الوجبات السريعة، يختبئون، مثلما حاولت شركات التبغ من قبلهم، وراء الحقوق الدستورية المقدّسة للمواطن وحرية المستهلك في الاختيار.

وقد رفع محامون بالفعل دعاوى قانونية ضد ماكدونالدز، ووندي، وكنتاكي، وبرغر كينغ، وغيرها من سلاسل الوجبات السريعة. إنهم ينوبون عن «ضحايا» مثل غريغوري رايمز، وهو صبي يبلغ من العمر خمسة عشر عاماً يزن ١٨١ كيلوغراماً. ويقول رايمز إنه كان يأكل في ماكدونالدز، مرات عديدة في اليوم الواحد، وجبة ماكدونالدز كبيرة الحجم، وبطاطس، وميلك شيك شيكولاته في أغلب الأحيان. وادّعى محاميه صمويل هيرش أن رايمز وزبائن آخرين تعمّدت تضليلهم شركات الوجبات السريعة التي استغلت بكل وضوح جهلهم «بما هو جيد لهم». فكان ردّ الشركات على لسان وأقلام شخصيات عامة مرموقة، ولكن مضطربة هي الأخرى، أن «حرية الأكل» تقع ضمن الحرية الفردية. وهذا ما دافع عنه توماس ديلورنزو في كتابه الذي حقّق أفضل مبيعات تحت عنوان: **كيف أنقذت الرأسمالية أمريكا** (وفيه يستشهد بكتاب تحرري قديم ألفه لودفيغ فون ميزيز بعنوان **الفعل البشري**):

«فما إن قُبِل المبدأ الذي يقول إنه من واجب الحكومة أن تحمي الفرد من حماقته، فلا يمكن تقديم أية اعتراضات جادة ضدّ أية تجاوزات أخرى. فربما يمكن الدفاع عن منع الكحوليات والنيكوتين، لكن لِمَ تقتصر الرعاية الكريمة التي تتفضل بها الحكومة على حماية جسد الفرد لا غير؟ أليس الضرر الذي قد يُلحِقه المرء بعقله وروحه أشد من أية أضرار بدنية؟ فلِمَ لا نمنعه من قراءة الكتب السيئة ومشاهدة المسرحية السيئة، ومن النظر إلى اللوحات والتماثيل السيئة، ومن سماع الموسيقى السيئة؟ فالأذى الذي تُحدثه الأيديولوجيات السيئة، بكل تأكيد، أكثر إيذاءً، للفرد والمجتمع بأسره، من الأذى الذي تحدثه العقاقير المخدرة»[١١].

وهكذا صارت الدهون صيحة حرب رئيسة والسبب المباشر في «حرب الثقافة في سبيل القرن الجديد»، وما هذه الحرب إلا نسخة معدّلة واسترجاع للخلاف الأبدي بين الحرية والأمن، وهما سمتان مرغوبتان وضروريّتان يصعب التوفيق بينهما، ولا غنى عنهما لأية حياة إنسانية يمكن احتمالها

---

(١١) Thomas J. Dilorenzo, *How Capitalism Saved America: The Untold History of our Country, from Pilgrims to the Present* (New York: Crown Forum, 2004), and Ludwig von Mises, *Human Action: A Treatise on Economics,* scholar's ed. (Auburn, Ala: Ludwig Von Mises Institute, 1998), pp. 728-729.

واستحسانها. ويقوم الإعلاء من «قضية الدهون»، كما هو متوقّع، على إعلاء جسد المستهلك إلى مرتبة الهدف المركزي للتسويق، وإعلاء العناية بالجسد إلى مرتبة السمة الرئيسة الجذابة في السلع الاستهلاكية. وهكذا تستمد «حرب الثقافة في سبيل القرن الجديد» قوتها الدافعة من التناقض الكبير الذي يتّسم به الوضع الإنساني في المجتمع الاستهلاكي الوليد.

ويبدو أن هذا التناقض سيظلّ كما هو. وأبرز الخبراء ينصحون زبائنهم بتكييف أنفسهم مع هذا الأمر الحتمي؛ فالتناقض سيبقى على الدوام، وهذا يعني أنه لا يمكن الفصل بين اللذّات والفظائع الناتجة من الطعام والشراب الذي يرغّبنا فيه العالم الخارجي ويغوينا بتناوله. فاللذّات والفظائع تأتي جملة واحدة، في صفقة مجملة شاملة محكمة؛ فاللذة الصافية من دون فزع ولا هلع تتحوّل يوماً بعد يوم إلى أوهام وخيالات يستحيل وقوعها. وما من سبيل أمام طالبي النصيحة سوى سبيل واحد لا للخروج من المشكلة، بل للالتفاف حولها، وهو يتمثّل في تسريع التمثيل الغذائي الذي يرجى منه أن يسمح للدائرة بأن تصير مُربّعاً، ويسمح بأكل الكعكة والإبقاء عليها في آن واحد. فيمكن أن يسترشد طالبو النصيحة، على سبيل المثال، بالنصائح التي يقدّمها الموقع الإلكتروني (www.fatlosstips.com):

إذا أردت أن تفقد الدهون، فعليك أن تأكل! لا تُموّت نفسك جوعاً! فجسدك مصمم من أجل البقاء، وجزء من آلية بقائه يتضمن تخزين دهون الجسم والاحتفاظ بها لاستخدامها في أوقات نقص الغذاء. فإذا عوّدت نفسك عدم تناول الطعام، أو تناول كمية صغيرة من السعرات الحرارية كل يوم، فإن جسمك سيظن أنك تعيش في مجاعة، ويبدأ إبطاء أيضك الهدمي. فجسدك يحاول أن يحفظ الطاقة (السعرات الحرارية) لأنه يحصل على تغذية ضئيلة للغاية. إن تمثيلك الغذائي يحدّد المعدّل الذي يحقّقه جسدك في حرق السعرات الحرارية، فإذا كان أيضك الهدمي سريعاً، فإنك ستحرق كثيراً من السعرات الحرارية من دون جهد كبير، ولا سيما السعرات الحرارية الناتجة من الدهون. إن جسدك سيعمل دوماً على إبطاء أيضك الهدمي استجابةً للنظام الغذائي الذي ينتج سعرات حرارية قليلة. فإذا أردت اجتناب ذلك، لا بد من أن تأكل! ولسوء الحظ، فإن تناول ثلاث وجبات في اليوم ليس كافياً! فهذه الوجبات الثلاث لا تمدّ جسدك بالتدفّق الدائم بالطاقة والعناصر الغذائية

التي يحتاج إليها لزيادة أيضك الهدمي وإحراق الدهون. فينبغي لك أن تأكل من خمس إلى ست وجبات موزّعة بالتساوي على مدار اليوم.

باختصار شديد، إذا أردت أن تطرد شبح الآثار الجانبية من تناول الطعام وعواقبه الأخرى السيئة غير المتوقّعة، فعليك أن تأكل كثيراً. وكما يقول المثل الإنكليزي: «إن لم تستطع أن تهزمهم، فانضمّ إليهم». فإذا لم تستطع أن تقضي على ذلك التناقض البغيض، فاعتنقه، وحوِّل قدرك إلى استراتيجية حياتك. وإذا قبل الناس بهذه النصيحة، فإنها ستزيد من السرعة التي تدور بها عجلات إنتاج السلع واستبدالها والتخلص منها على نحو يذهل متعهّدي المواد الاستهلاكية وخصومهم القانونيين على السواء.

فما تأثير كل ذلك في الجسد؟ لقد صار الجسد الآن «يخضع للضبط الاجتماعي» كما كان في الماضي، فلم تتغيّر سوى القوى الفاعلة القائمة على الضبط، وكان لذلك أثر بالغ في المأزق الذي يواجهه الأفراد القائمون على إدارة الأجساد التي يملكونها وأجسادهم الطبيعية.

فلم ينته الحق القديم في الاستثناء والإقصاء الذي كانت تمارسه الأمم/ الدول طوال الحداثة في مرحلة «الصلابة»، تماماً. لكنه يوظَّف الآن، في الغالب الأعم، في خلق مسافة آمنة توضع فيها الفئات الهامشية التي لا يمكن أن تصل «قوى السوق» إليها، أو لا ترغب في الوصول إليها، بعدما سُجِّلت هذه الفئات جميعاً في خانة المدين باعتبارها حالات إفلاس ميؤوساً منها. والأهم أن إقصاء «الإنسان المُستباح/ الحرام في آن (الإنسان المحروم من القوانين البشرية والإلهية) وعزله ونفيه لم يعد حكراً على الدولة.

ويكاد دور الدولة يقتصر اليوم على التصديق الرسمي على هذا النفي الذي صار «حقيقة واقعة» نتيجة عمليات غير سياسية، وعلى تفعيل الاستثناء ودوامه. فلا تستعرض سلطة الدولة عضلاتها في الإبقاء على الرفقاء بالداخل، بل تطوّر مهارتها في الإبقاء على غير المرغوبين في الخارج، أي الدخلاء أو الرفقاء الذين صاروا دخلاء.

فما أكثر الغنائم السياسية المتوقّعة من الحرب ضد «الغرباء» أو «المغتربين». فها هو نيكولا ساركوزي،[عندما كان يتقلّد منصب] وزير الداخلية في فرنسا، يصعد نجمه بين أشهر الساسة لأنه اتبع نموذج النوادي

الشهيرة بفِرَق «مراقبة الوزن» التي تضع كل أسبوع «مستويات تحقّق رشاقة الجسم» لأعضائها. وقد وضع ساركوزي «مستويات تحقّق الطرد المثالي للمهاجرين غير الشرعيين» في كل بلدية، وأرسل «كتيّبات إرشادية في طرد المهاجرين غير الشرعيين» لكل الإدارات المحلية[١٢]. وصرّح ساركوزي أن الناخبين لا بد من أن «يكونوا قادرين على رؤية وتقدير» الحقيقة التي مفادها أن الحكومة صارمة في تنفيذ السياسة الموعودة، وهذه السياسة من وجهة نظرنا بمثابة إحراق لشبح الغريب المكروه في صورة دمية، إنه عرض مسرحي يرمي إلى اعتصار غنيمة الدعم السياسي من القلق الذي يتسرب من كل أركان المجتمع الحديث السائل.

وكما هو متوقّع، تتألف الفئة الجديدة المتنامية من «الإنسان المستباح/ الحرام» في مجتمع المستهلكين الحديث السائل من المستهلكين «المعيبين» أو المستهلكين العاجزين. هؤلاء الناس، في مقابل العاطلين في مجتمع المنتجين، عاجزون وفق المعايير الراهنة للحياة البشرية (الحياة المختلفة عن الحياة الحيوانية المحضة)؛ فهم ليسوا «حالات مَرَضية» يُرجى شفاؤها وإعادة تأهيلها ولا حالات سيئة الحظ لفترة مؤقتة حتى يتم استيعابها من جديد عاجلاً أم آجلاً، والسماح لها بالاندماج في المجتمع مرة أخرى، بل إنهم مخلوقات عديمة القيمة تماماً وبكل تأكيد، إنهم مخلوقات فائضة، وفضلات زائدة لمجتمع يعيد تكوين نفسه باعتباره مجتمع المستهلكين. إنهم لا يملكون شيئاً يقدمونه للاقتصاد المتمركز حول المستهلك، لا الآن ولا في المستقبل القريب. إنهم لن يضيفوا شيئاً إلى قائمة العجائب الاستهلاكية، ولن ينقذوا البلاد من الكساد، فهم يتداولون بطاقات ائتمان لا يملكونها، ويفرغون حسابات ادّخار لا يملكونها، ومن ثَمّ فإنّ المجتمع سيكون أحسن حالاً إذا ما اختفوا منه.

إن من حكم عليهم ساركوزي بالترحيل مستثنون من المجتمع بقرار سيادي، وإن كان اختيارهم المسبق قامت به قوى غير سياسية لا تخضع لسيطرة الدولة (ويتّسم منح أذون الإقامة والحكم بالترحيل بالانتقائية الشديدة، فالغرباء الذين يمكن أن يدفعوا عجلات الاقتصاد الاستهلاكي

(١٢) John Henley, "France Sets Targets for Expelling Migrants," *Guardian*, 28/10/2003.

مستثنون من الاستثناء). ذلك لأن ضحايا الإقصاء في الحداثة السائلة لم ترفع ضدهم دعاوى قضائية في المحاكم، ولم تُسجل ضدّهم أية أحكام، ولم تصدر بحقهم أية قرارات، فلم يُلق بهم في البحر، بل سقطوا من السفينة أو عجزوا عن مواكبة سرعتها. إنهم يمثّلون «الطبقة الدنيا» من مجتمع يتشدّق بإلغاء الفروق الطبقية، ولا يحفظ ذاكرة الطبقات إلا بفصل من خسروا في اللعبة الاستهلاكية وتركوها، أو طردوا من الكازينو بعيداً من الفائزين والمقامرين الناجحين الذين يملكون إمدادات نقدية كافية تجعلهم مستحقّين للائتمان.

وما دامت حكومات هذه الأيام لا ترسم معالم النظام الاجتماعي الكامل، فإنها فقدت أيضاً الاهتمام والدافع اللذيْن يجعلانها تحدّد من ينجو، ومن يهلك، ومن لا بدّ من إقصائه. بل صارت الحكومات تهتمّ بالتخلّص ممن جرى إقصاؤهم باستخدام وسائل أخرى، تلقائيّاً لا عمداً، من المشاركة في اللعبة الاستهلاكية. إنهم يواجهون التحدّي الفظيع الذي يمثّله «التخلّص من النفايات البشرية» في كوكب بأسره لا ينعم الآن بمنافذ أعالي البحار للتخلّص من النفايات. ففي مجتمع المستهلكين، تُعدّ صناعة التخلّص من النفايات البشرية المرفوضة أحد أفرع الإنتاج المعدودة المحصّنة من تحوّل الدورة الاقتصادية.

فالسمة المشتركة بين الخاسر في العصر الحديث السائل و«الإنسان المستباح/الحرام» في سابق الزمان هي «العُري الاجتماعي» للجسد، أي وصمة الإقصاء الدائمة عن البشرية التي تحكمها المعايير وتنعم بالحق في الحياة. أما الفرق فيتمثل في اختلاف الطرق التي آلت إلى وقوعهم في هذا المأزق، وإلى الأسباب التي تجعل قدرهم يبدو قاسياً، ولا سبيل إلى إصلاحه.

فإذا كان «الإنسان المستباح/الحرام» في الأزمنة القديمة (وفي الأزمنة الحديثة) من «الخسائر الجانبية» الناجمة عن حماسة الدول في «بناء النظام»، فإن النفايات البشرية الجديدة تتعرّض للإقصاء من اللعبة الاستهلاكية، وللحرمان من إمكانية العيش وفق قواعد هذه اللعبة. فكان «الإنسان المستباح/الحرام» يُجرَّد عنوة من «ردائه الاجتماعي»، ويُرغم على البقاء

عارياً بإلغاء القانون. وأما النفايات البشرية الجديدة فتعاني من «العري الاجتماعي» دوماً لأنها جُرِّدت بإلغاء المعايير والقيم من إمكانية نسج «ردائها الاجتماعي» فيما يفترض الآن أنه مهمة فردية، بعدما تعرّضت للحرمان من الغزل الذي تُنسج منه الأردية المفضلة في مجتمع المستهلكين.

طفولة استهلاكية

«ما أجمل الأطفال!» هكذا تقول باربرا إلين، ولكنها تسرع لاستكمال كلامها قائلةً: «لكن العناية بهم في بعض الأوقات تكون مملة للغاية، ومن السخف ادّعاء غير ذلك، بل ومن الخطورة أيضاً»(١٣). ظلت إلين على قناعة بذلك زمناً طويلاً إلى الآن، واستراح بالها عندما اكتشفت أن قناعتها تلك لا ترجع إلى خطأ ولا ذنب ارتكتبه، فكثير من الناس حاولوا كتمان ذلك الشعور خشية أن يتصادم التعبير عنه بالمزاج السائد للعصر (على الأقل المزاج الرسمي، والإلزامي من الوجهة الاجتماعية، والصحيح من الوجهة السياسية). تقول إلين: إنني فَرِحة بهذا الهوس الجديد بتسليط الضوء على «عبء» الأمومة، فهذا كتاب جديد تحت عنوان **أسطورة الأمومة** يُحدِث ضجة في الولايات المتحدة، والنساء في كل مكان يندبن حظهنّ ويؤكدّن أن الأمومة لا علاقة لها بما في مخيلة الناس، وفي بعض الأحيان يتهامسن ويتساءلن عما جعلهن يورطن أنفسهن بالأمومة.

صار من عادة الناس البحث عن شرير في كل أزمة، وعن ضحية عند كل مصيبة. وتتّبع إلين هذه العادة قائلةً: «لا يملك المرء إلا أن يبحث عمن وراء هذا الانفجار العولمي الجديد الرافض لأسطورة الأمومة». وتقبل إلين بإجابة سهلة جاهزة تلقي بالمسؤولية على «النساء المهتمات بالحياة المهنية» اللائي يؤخرن الأمومة فترة طويلة تمكّنهن من حبّ العالم الوردي الذي تتّسم به بيئة العمل بعيداً من أعباء المنزل، ليضطررن فيما بعد إلى الوقوع في مستنقع الجدل إذا قررن أن يصرن أمهات. فالأبناء ضد الحياة المهنية، وجدران البيت ضد عالم المغامرة الدائمة، وملل الأطفال ضد تقابله الفضاءات «الخارجية» الرحبة الساحرة الزاخرة بالمفاجآت الدائمة. وهذا

(١٣) Barbara Ellen, "Bored, Dirty, Exhausted: Who Ever Said There Was Anything Mummy about being Mummy?," *Observer Magazine* (7 March 2004), p. 7.

يبدو صحيحاً، فالاختيار قاسٍ وغير جذاب، وترى كثيرات من النساء في تلك المقايضة سبباً وجيهاً لندب حظوظهن. ولكن هل هذه هي الحقيقة الكاملة؟

فها هي إميلي هيل، زميلة إلين في هيئة التحرير، تنشر مقالة يتصدّرها عنوان صارخ: «هل اعتقدتنّ أن الأبناء سيسعدونكنّ؟ ليس هذا صحيحاً، بل سيفقرونكنّ». وتستشهد إميلي برأي «إمّا فلاك»، وهي مديرة تنفيذية تبلغ من العمر أحد وثلاثين عاماً وتعمل مديرة تنفيذية لإحدى الشركات في مدينة لندن: «لم أتصور أن طفلاً واحداً يمكن أن يمثّل ذلك الاستنزاف المالي الهائل»[١٤]. ذلك لأن «إمّا» وزوجها يواجهان مهمة شاقة غير عادية تتعلّق بكيفية الإنفاق على أسلوب الحياة الجديدة التي تتطلّب حساب كل مليم. هذا الاقتصاد المفاجئ في إنفاق كل مليم والحاجة إلى التفكير مرتين عند الإقبال على تحقيق الرغبات كانا يمثّلان تجربة غير مألوفة تماماً لكل من «إمّا» وزوجها. إنهما يقرّان «بشعور من الغيظ تجاه أسلوب الحياة والثراء المادي لأصدقاء من دون أطفال ينعمون بالوقت والمال في إقامة العلاقات الشخصية والسفر». فهؤلاء الأصدقاء أناس عقلانيون يدركون الواقع حولهم، ويجدون في هذا الغيظ تحذيراً من الوقوع في المستنقع. فلا غرابة أن نجد كارولين هاردينغ، وهي فتاة تبلغ من العمر خمسة وثلاثين عاماً وتعمل مديرة في شركة في مدينة لندن، تقول: «إنني عازمة على تحقيق الأشياء التي أريدها قبل أن أنجب أطفالاً؛ فإنجاب الأطفال يعني غياب الحياة المستقلة». ولا غرابة في أن المسح العالمي للقيم وجد أن عدداً متزايداً من الناس يتجاهلون أطفالهم من أجل تحقيق ذواتهم. وفي بريطانيا، طُرح السؤال الآتي: «هل تعتقد أنه لا بد للمرأة من أن تنجب أطفالاً كي تحقّق ذاتها؟» فلم يقل: «نعم» سوى أقل من ١٢ في المئة من النساء و٢٠ في المئة من الرجال.

إن إنجاب الأطفال مُكلِف، إنه يتطلب كثيراً من المال، وهو ينذر (الأمهات على الأقل) بخسارة كبيرة للدخل وزيادة كبيرة في الإنفاق الأسري

---

(١٤) Amelia Hill, "You Thought Children Would Make You Happy?: Not Really - Just Poorer," *Observer* (16 November 2003), p. 19.

(فأطفال الحاضر مستهلِكون بكل وضوح وبساطة، وليسوا كأطفال الماضي، فلن يسهموا في دخل الأسرة). وتقول مؤسسة رعاية الأطفال الخيرية «داي كير تراست» إن متوسط سعر الحضانة لطفل واحد تحت سن الثانية ارتفع إلى ١٣٤ جنيهاً إسترلينياً في الأسبوع في نهاية عام ٢٠٠٢، في مقابل متوسط دخل الأسرة الذي يبلغ ٥٦٢ جنيهاً إسترلينياً في الأسبوع[١٥]. أما متوسط الدخل الذي تطلبه مربية الأطفال المتفرغة من ميزانية الأسرة في الريف فيبلغ ١٨ ألفَ جنيه إسترليني و٥٤٦ في السنة، وارتفع إلى ٢٧ ألفَ جنيه إسترليني و٣٢٠ في لندن. ويقول الأمين العام لاتحاد النقابات التجارية بريندان برنارد إن «عدم القدرة على العمل بسبب كلفة رعاية الأطفال التي تتجاوز ميزانية الأسرة تحكم على مئات الآلاف من الأسر بالعيش في فقر». بل إن مئات الآلاف من الأسر تعيش بالفعل في مستوى الفقر، ومئات الآلاف غيرهم يشاهدون مصيبتهم ويأخذون العبرة ممن حولهم.

ففي مجتمعنا الذي تحكمه قواعد السوق، إن لكل حاجة أو رغبة أو أمنية ثمناً معروفاً. فلا يمكن امتلاك شيء إلا بشرائه، وشراؤه يعني أن الحاجات والرغبات الأخرى لا بد من أن تنتظر دورها. والأطفال ليسوا استثناءً، ولك الحق في أن تسأل لِمَ ينبغي أن يكونوا استثناءً؟ بل إنهم سيتركون حاجات ورغبات تنتظر دورها تفوق ما تتركه أغلب المشتريات الأخرى، ولا يعلم أحد عددها ولا الوقت الذي ستقضيه في الانتظار. إن إنجاب طفل يشبه الاندفاع بتهور إلى وكر للقمار، يمنح فيه المرء رهائن للقدر، ويرهن فيه مستقبله من دون أن يدري حجم المبالغ التي سيسددها والوقت الذي يستغرقه في سدادها. إن المرء يوقع على شيك على بياض، ويتحمل مسؤولية مهام لا يعلمها ولا يتوقعها. والسعر الإجمالي ليس ثابتاً، والالتزامات غير محدّدة، ولا ضمان باسترداد الأموال المدفوعة في حالة عدم الرضى الكامل عن المنتج.

ويبدو هذا الكلام في مجتمع البائعين والمشترين تفسيراً جيداً لرفض الاستمرار في أمر ما خوفاً من عواقبه. ولكن إذا كانت هذه هي الحقيقة، فهل هي الحقيقة الكاملة؟ مرة أخرى لا يبدو الأمر كذلك. فكلما اتسعت

---

(١٥) "Childcare Rises to 25 Percent of Income," *Guardian*, 26/1/2004.

الصورة التي نفحصها، زادت الأسباب التي تجعلنا نشك في أنها ليست الحقيقة الكاملة.

فهذا الدكتور جون مارسدن، وهو خبير في السلوك الإدماني، يعلّق على أحدث اكتشاف طبي، ويقول إن ما نسميه نحن العامة الجهلة «الوقوع في الحب» أو «العشق» لا يعدو أن يكون إفرازاً لهرمون الأوكسيتوسين، وهي مادة كيميائية «تجعلنا نستمتع بالجنس»(١٦). فالعقل، كما يرى جون مارسدن، «فيه مصانع داخلية لإنتاج العقاقير المخدرة، والجاذبية الجسدية تطلق المواد الكيميائية المتنوعة التي تنشّط الدوبامين الذي يجعلنا نشعر بنشوة السعادة» عندما نكون مع الشخص الذي نحبّه. وتكمن المشكلة في أن هذا العقار المخدر الذي نتحدث عنه لا يُنتَج إلا لوقت محدود، كما لو أنّ الطبيعة صمّمته «للإبقاء على الناس معاً حتى يحظوا بنتاج العملية الجنسية، الجنين، واستخدامه على نحو آمن». فإلى متى تستمر إمدادات ذلك العقار المخدر؟ عامان تقريباً و«هذه هي المدة التي استغرقتها علاقاتي الجادة كافة» أو كما قال الكاتب الذي تحدث عن أحدث الاكتشافات العلمية وآراء علماء العصر.

وربما يسعد القارئ بذلك ويقول لنفسه: لا داعيَ للقلق، فعدم القدرة على الاستمرار مع شريك الحياة والحفاظ على العلاقة الزوجية من التفكك لا يُعزى، كما كنت أعتقد عن سذاجة، إلى عيب في شخصيّتي. وأستطيع الآن بعد عذاب طويل أن أتوقّف عن الشعور بالذنب ولوم النفس، فالمسألة تتعلق في المقام الأول والأخير بالكيمياء، يا لهذا الغباء الذي كنت أعانيه. الحب عقار من العقاقير المخدرة، آمل أن تتيح الصيدليات (وبعدها بالطبع هيئة الصحة القومية) عقاراً آخر في القريب العاجل يعوّض عن اختلالات مصنع المخّ وعن النقص في إمدادات العقار المخدّر، أو على العكس من ذلك، أن يحيده عندما أشعر بالملل والضجر من شريك الحياة، ومن ثَمّ تنتهي العلاقة الجنسية في اللحظة من دون ألم ولا صدمات نفسية.

من الصعب أن يتصفّح المرء صفحات مجلة ملوَّنة برَّاقة هذه الأيام من دون العثور على إشادة حماسية بأفضل الكتب مبيعاً، ألا وهو كتاب **الشهوة:**

---

(١٦) Kate Picer, "Love is the Drug," *Observer Magazine* (9 May 2004).

الخطايا المميتة السبع لمؤلفه سيمون بلاكبيرن الذي تقدّمه المجلات عادة باعتباره أحد «فلاسفة كامبردج». وكثير منا، كما يرى مارك هونيجزباوم، «نؤمن صراحة» بما تقول السلطة العليا لفلسفة كامبردج أنه «الرغبة التي تحفّز الجسد على النشاط الجنسي ومتعته الجنسية من أجل المتعة لا غير»[17]. هذا هو لب الموضوع؛ المتعة الجنسية من أجل المتعة لا غير، فلا تزعج نفسك بأشياء أخرى عندما تشعر أنك تريد الاستمتاع بالجنس. فالجنس من دون حبّ، ومن دون التزام، ومن دون روابط، ومن دون تفكير في عواقبه (مثل الإتيان بإنسان جديد إلى العالم) ينبغي أن لا تراه خطيئة ولا شيئاً ينبغي القلق بشأنه. فالشهوة الجنسية، في مقابل الخطايا المميتة الأخرى، لا تضرّك كثيراً ولا تبعث على الخجل ولا على الاستهجان، وهي ليست خطيئة بأي حال من الأحوال.

من الصعب، بل ومن المستحيل، القول بأن فيلسوف كامبردج على صواب أو خطأ، فهذه أمور تقويمية تخضع للاهتمامات القيمية، وما من حجة، مهما كانت باهرة ومصقولة، أن تبرهن أو تفنّد «حقيقة» قيمة من القيم، فالقيم لا تخضع لمعايير الصحة والخطأ، بل لمعايير القبول أو الرفض. لكن وقوعك في الحب عندما يتدفّق هرمون الأوكسيتوسين من دون قيود، وخروجك من الحب عندما تجفّ إمداداته، فهذه مسألة مختلفة. ذلك لأن حقيقتها يمكن إثباتها، أو على الأقل يمكن الاحتفاظ بمصداقيتها حتى يثبت غير ذلك. فلا مجال للشك هنا. فعندما يتعلق الأمر بالحقيقة، تكون الكلمة العليا للعلم. ومن ثَمّ لا طائل من الاعتراض على المقولات العلمية. وربما نقول عن سيمون بلاكبيرن أنه يتبع روح العصر لا غير، ويبارك آراء أهل العلم فيما يتعلق بالحاجات المشتركة الراهنة. لكننا لا نستطيع أن نقول الشيء نفسه عن جون مارسدن، وحتى إذا قلناه، فهذا لن يقلّل من صواب رأيه. بيد أن هنالك سمة مشتركة بينهما على الرغم من اختلاف منطلقاتهما، ألا وهي الاهتمام البالغ الذي أولاه جمهور القراء لهما والحرص البالغ والإقبال الشديد على قبول آرائهما (وهو أمر غير شائع فيما يتعلق بالاكتشافات العلمية والآراء البحثية).

---

(١٧) Mark Honigsbaum, "Don't You Want Me a Baby?," *Observer Magazine* (8 February 2004).

أما عالم الاجتماع فيرى أن تلك الاستجابة الحميمة الواسعة غير العادية من قبل الجمهور ربما تكون أصعب ظاهرة في القصة بأسرها؛ إنها لغز يحتاج إلى تأمل وتفسير، ولا يوجد سوى تفسير واحد. فما دام الناس يميلون بطبعهم إلى الإنصات التام للرسائل التي يرغبون كل الرغبة في سماعها، فإن الاستجابة اليقظة التي عادة ما تتلقاها مقولات مثل مقولات بلاكبيرن ومارسدن تتناسب تماماً مع أمنيات صريحة أو شبه واعية بين الناس الذين يسمعونها. ويمكننا أن نحاول أن نحدد أنواع الأمنيات التي يمكن أن تشيع بين الناس، ومن ثَمّ تترك شعوراً عميقاً بها يجعل من الممكن فهم ذلك «الانفتاح» الانتقائي المستهدف لعقول الناس.

وأنا أذهب إلى أن الرسائل التي ناقشناها أعلاه وما على شاكلتها من الرسائل تلقى استقبالاً جميلاً واحتفاءً مفرطاً لأنها تعد بتخفيف الكرب الذي يعانيه كثير من الناس في هذه الأيام، وتحاول التخلص منها أو القضاء عليها من دون جدوى. نعم، من دون جدوى ما دام الكرب حقيقيّاً، ولن ينتهي من دون جهد يشعر أغلب الناس أنهم عاجزون أو مترددون إلى درجة تحول بينهم وبين القيام به.

إن الكرب أثر جانبي للحياة في مجتمع استهلاكي. ففي ذلك المجتمع، تتعدد الطرق وتتفرق، لكنها تؤدي جميعها إلى المحال التجارية. فكل هدف من أهداف الحياة، ولا سيما الكرامة وتقدير الذات والسعادة، يتطلب توسّط السوق. والعالم الذي يحوى هذه الأهداف يتألف من السلع، وهي موضوعات يخضع الحكم عليها أو تقديرها أو رفضها للإشباع الذي تحقّقه لزبائن العالم. ونتوقع من هذه السلع أن تكون سهلة الاستعمال وسريعة الإشباع وسهلة الاستهلاك، فلا تستدعي سوى جهد قليل، أو لا تتطلب جهداً على الإطلاق، ولا تستلزم تضحية من جانب المستهلك. فإذا عجزت هذه السلع عن الوفاء بوعودها، وإذا لم يكن الإشباع كاملاً ولا عظيماً، كما ينبغي، فإن الزبائن سيرجعون إلى المحال التجارية، ويتوقعون استرجاع أموالهم، وإن لم يكن ذلك ممكناً، فسيتفحصون الأرفف المكتظة بالسلع ويستبدلون أغراضاً أخرى بأغراضهم.

ويجري، بطريقة أو بأخرى، التخلّص من الموضوع الاستهلاكي المهين

(الذي لا يفي بوعده، أو يصعب التعامل معه واستخدامه من دون متاعب، أو تنفد منابع المتع التي كان بوسعه أن يوفرها للزبائن). فالمرء لا يقسم يمين الولاء للأشياء التي يتمثّل غرضها الوحيد في إشباع حاجة أو رغبة أو أمنية. فالمخاطر لا يمكن اجتنابها، أما الأخطار فتبدو أقل تهديداً حالما يُنتفى الالتزام. وهذا يبعث على راحة البال، لكنه ينذر بالكرب والعذاب إذا كانت «الأشياء» المستهدفة من الاستهلاك بشراً آخرين.

فعندما يتعلق الأمر بالبشر، يصعب اجتناب الالتزام، حتى وإن كان التزاماً غير مكتوب وغير مصدق رسمياً. فلأفعال الاستهلاك غايات واضحة، غايات عابرة لا تتجاوز لحظة الفعل، لكن هذا الكلام لا يمكن أن يُقال عن المعاملات الإنسانية، ذلك لأن كل لقاء يخلّف رواسبَ لرابطة إنسانية، وهذه الرواسب يزداد سمكها مع مرور الوقت عندما تثريها ذكريات الترابط والعيش المشترك. فكل لقاء إنما هو لحظة انتهاء وبداية جديدة على السواء، فالتفاعل ليس له «نهاية طبيعية»، ولا يمكن لنهايته إلا أن تكون نهاية مصطنعة، وليس واضحاً من الذي يقرر زمن تحقيق تلك النهاية، ما دام الجانبان في التفاعل الإنساني (إذا استخدمنا المصطلحات الاستهلاكية) مستهلكين وموضوعات استهلاكية في آن واحد، وكل منهما يمكنه ادّعاء «سيادة المستهلك». فالرابطة القائمة يمكن قطعها، والتفاعل الجديد يمكن رفضه، لكن ليس من دون مرارة وشعور بالذنب، فمن الصعب خيانة الضمير الأخلاقي.

يعزو لورانس غروسبرغ ما شهدته الآونة الأخيرة من «رفض الطفولة» إلى رغبة البالغين في التملص من المسؤولية (بتصوير الطفولة في الخطاب العام باعتبارها مشكلة، والشباب باعتبارهم متهورين وطائشين ومستهترين بالمسؤولية الاجتماعية وصبيانيين تماماً)[١٨]. ويرى هنري جيروكس أن فك السحر المزعوم عن الطفولة يمكن أن يعزى إلى «عمل البالغين بالمنطق الذي تسير به منظومة السوق الخالص المزعوم الذي يتملّق في الواقع الحرية الفردية ويفكّك روابط الحياة الاجتماعية والالتزامات الاجتماعية»[١٩].

---

(١٨) Lawrence Grossberg, "Why Does Neo-liberalism Hate Kids," *Review of Education/ Pedagogy and Cultural Studies*, vol. 23, no. 2 (2001), p. 133.

(١٩) Henry A. Giroux, *The Abandoned Generation: Democracy beyond the Culture of Fear Democracy beyond the Culture of Fear* (New York: Palgrave Macmillan, 2003), p. xv.

ربما، لن تظهر الآلام الأخلاقية كثيراً، ولن يحتاج الناس، في أغلب الأحيان، إلى اللجوء إلى الخداع في عالم أقل «سيولة» من عالمنا، في عالم يتغيّر بسرعة أقل، وفي عالم لا تشيخ فيه موضوعات الرغبة بسرعة، ولا تفقد سحرها بتلك السرعة المذهلة للعقل، في عالم تدوم فيه الحياة البشرية أكثر من حياة أي موضوع آخر، حياة لا تنقسم إلى سلسلة من البدايات الجديدة والأحداث المكتفية بنفسها. لكن لا وجود لمثل ذلك العالم، والتناقضات غالبة إلى حدّ لا يسمح باستثناء الروابط بين البشر من سطوة النماذج الاستهلاكية، وهي نماذج معرفية وسلوكية. وعليه فإن العلاقات تتحوّل بسرعة إلى المصدر الرئيس للتناقض والقلق، ويبدو أنه مصدر لا ينضب.

ففي عالم سائل سريع التدفّق والتقلّب نحتاج إلى روابط متينة ووطيدة للصداقة والثقة المتبادلة أكثر من أي وقت مضى. ذلك لأن الأصدقاء، في نهاية الأمر، أناس يمكننا الاعتماد عليهم لفهم مشكلاتنا ومساعدتنا إذا ما تعثّرنا وسقطنا. ففي العالم الذي نسكنه، لا يحظى بحصانة من التعثّر والسقوط أسرع راكبي الأمواج وأخف المتزلّجين على الجليد وأكثرهم حيوية. ولكن هذا العالم السائل سريع التدفق يفضل من يستطيع الانتقال بخفة وسهولة؛ فإذا تطلبت الظروف المتغيرة حركة سريعة وبداية جديدة من الصفر، فربما يتضح أن الالتزامات طويلة المدى والروابط التي يصعب وصلها تمثل عبئاً ثقيلاً ـ وزناً ثقيلاً لا بد من التخلص منه حتى تسهل الحركة. فلا يمكنك أن تأكل الكعكة وتحتفظ بها في آن واحد، لكن هذا بالضبط هو ما يدفعك إليه ذلك العالم الذي تحاول أن تؤلف حياتك فيه، فمهما كان اختيارك، فإنك ستزيد الطين بلة.

وربما يكون ذلك السبب الذي يجعل كثيراً من الناس ينصتون في انتباه شديد إلى رسائل بلاكبيرن ومارسدن، وإلى رسائل أخرى على شاكلتها، تأتيهم من كل حدب وصوب، ولا سيما عن طريق البرامج الشهيرة التي تسمى «تلفزيون الواقع»، وكذلك السبب الذي يجعلهم يحبّون ما يسمعون. فبعض الرسائل تعفي الناس من الشعور بالذنب. فليس الذنب ذنبك، وليس الخطأ خطأك، ذلك لأن الجميع يواجهون المصير نفسه، والكل يواجهون الاختيارات نفسها، والجميع يفعلون الشيء نفسه. وبعض الرسائل تعطيك رخصة بصم الآذان، فلا تسمع صوت الضمير. فإذا لم تستطع أن تتخلّص

من «أضعف حلقة» في اللعبة، فسيكون الدور عليك، وأكبر الظن أن الرومانسيين العاطفيين اليائسين المنحوسين هم من يصبحون «الحلقات الأضعف» في لعبة من هم أكثر عقلانية ورزانة. فالحياة لعبة صفرية، والله في عون العبد ما كان العبد في عون نفسه!

في مثل ذلك العالم يُولد الأطفال، وفيه يكبرون، وإليه يطلبون الدخول عندما يكبرون. إن الأطفال يشاهدون ويتعلّمون، و«أطفالنا»، كما يقول تشارلز اشڤارتسبك، «يتعلقون بما يرون ويسمعون في علاقتهم معنا. إنهم، بعكس ما نفترض، لا ينضمون إلينا وينفكون عنا، بل إنهم معنا على الدوام، يتفاعلون معنا أو يرون كيف نصرف أمور حياتنا الشخصية»[٢٠]. إنهم يتعلقون بما نفعله نحن الكبار، فنحن السلطة في نهاية الأمر، ونحن نمثل العالم.

بيد أن جان فرانسوا ليوتار، الأب الروحي للتحول مابعد الحداثي في إدراكنا للعالم، يؤكد أن من حظ الطفل أنه يمثّل الإنسانية على أكمل وجه: «لما كان الطفل محروماً من الكلام، وعاجزاً عن الوقوف منتصباً، ومتردداً تجاه موضوعات اهتمامه، وعاجزاً عن حساب مصالحه، وفاقداً للإحساس بالعقلانية السائدة، فإنه يمثّل الإنسانية بكل وضوح لأن بؤسه يبشّر بالأشياء الممكنة ويَعِد بها»[٢١].

ليس هذا الكلام اكتشافاً حقّقه ليوتار، فالرجل لم يفعل شيئاً سوى إعادة صياغة رأي سائد منذ بداية الأزمنة الحديثة بين المفكرين والكُتّاب المهتمّين بالفجوة المتنامية بين خيال الأطفال وبراءتهم والطابع اللاعاطفي والفساد الذي تتّسم به حياة البالغين، وكذلك المهتمّين بالطريقة المتهوّرة التي يجري بها إهدار القوى الروحية والإمكانات الإبداعية للأطفال من دون تمعّن ولا تفكّر في أثناء مراحل «نضجهم». وقد توصّلت الباحثة كيكو آداتّو إلى أن هؤلاء المفكرين «أذهلهم أن أكثر المراحل العمرية التي يكون فيها المرء عاجزاً وعالةً على غيره (الطفولة) ترتبط بأقوى حالة للروح، وأنقى حالة للوعي الأخلاقي، وأكثر المراحل العمرية براءةً وإبداعاً. فهذا دوستويفسكي

---

(٢٠) Charles Schwarzbeck, in: <http://www.simplyfamily .com/display .cfm?articleID = 991215 Schildren.cfm>.

(٢١) Jean François Lyotard, *The Inhuman: Reflections on Time*, translated by Geffery Bennington and Rachel Bowlby (London: Polity, 1991), pp. 2-7.

يؤكد أن الروح تتداوى بالوجود مع الأطفال، وهذا ديكينز يجعل من الطفل في روايتيه **أوليفر تويست ودوريت الصغيرة**، وغيرهما، صورة رمزية للخير والفضيلة في مقابل فساد المجتمع وظلمه وكذبه»[٢٢].

ويستكمل ليوتار كلامه في حزن وأسى، مؤكّداً أنّ جهود «المجتمع» كافة، أي كل ضغوط الاندماج الاجتماعي، البدنية والذهنية، المفروضة عمداً أو عن غير عمد، ترمي إلى توجيه عملية «النضج» بعيداً من السمات الإنسانية للطفولة، كما لو أنّ منطق المجتمع البشري يحثّ على الهروب من إنسانية أعضائه. . .

واقع الأمر أن المجتمع لا يرحّب ولا يقبل بمن «يفقدون الإحساس بالعقلانية السائدة»، بل إنه يعادي تماماً «من يعجزون عن حساب مصالحهم». فالمجتمع لا يستخفّ بلانهائية الإمكانات، فماذا تكون مهمة أي نظام اجتماعي إن لم تكن خفض الإمكانات المباحة وقمع الإمكانات الباقية؟ إن جوهر الإدماج الاجتماعي يكمن في دروس «المدرسة الواقعية»، ويجد الأعضاء الجدد (المولودون الجدد) أن المجتمع يمنح قبول الاندماج فيه بشرط أن يقبلوا بحق الواقع برسم الخط الذي يفصل الإمكانات المختارة المدعومة من السلطة عن الإمكانات الأخرى كافة التي صارت بحكم السلطة القائمة غير شرعية وباطلة ومزرية وشريرة، بل و«معادية للاجتماع الإنساني»؛ فهي ليست مضيعة للوقت فحسب، بل وسبباً للمتاعب.

ومنذ الاكتشاف الحديث الباكر لمرحلة «الطفولة» باعتبارها مرحلة منفصلة وفريدة من نواحٍ كثيرة في الحياة البشرية، تغنّى المجتمع بالأطفال لما لهم من «روح الصداقة» و«اللعب الحر» اللذين يفقدهما الكبار أيما فقدان حتى وهم ينظرون إليهم في الوقت نفسه، وللسبب نفسه، بشك عميق. ففي نهاية الأمر، تتطلّب حياة الكبار إلغاء اللعب الحر تماماً أو ترحيله إلى «وقت الفراغ» بعدما حلّ محلّه الانضباط والحياة الروتينية في الأوقات الأخرى كافة، بينما يقبع حافز الصداقة في أمان تحت قبضة الحقوق والواجبات التعاقدية. فلا يمكن الثقة بالأطفال، وتركهم من دون متابعة يقظة؛ ولا بد

(٢٢) Kiku Adatto, "Selling out Childhood," *Hedgehog Review*, vol. 5, no. 2 (Summer 2003), p. 57.

من إعادة معالجة «الأطفال الخام»، ومن ثَمّ إزالة السُميَّة، أي تنقيتها من مكوناتها الطبيعية لأن المجتمع لا يرغب في تناولها، ولن يستطيع هضمها إذا تناولها. وفي الممارسة، إن لم يكن في النظرية، لا تعتبر الطفولة ملاذاً ولا مأوى، بل محاكاة تافهة لحياة البالغين. فالمنتج النهائي المتوقّع من إعادة معالجة الأطفال يعتمد على الدور الذي يُستدعى أعضاء المجتمع لأدائه.

وفي فصل آخر من التاريخ الحديث (الفصل الذي اتّسم بوجود المنشآت الصناعية الضخمة والجيوش الجرَّارة)، كان المجتمع يشكِّل أعضاءه ويُعِدُّهم للعمل الصناعي والخدمة العسكرية. وكانت الطاعة والامتثال للأوامر والمثابرة على الكدح والروتين الممل بمثابة فضائل ينبغي غرسها ورعايتها، بينما كانت الخيالات والعواطف وروح التمرّد والتردد في الامتثال لمعايير المجتمع بمثابة رذائل ينبغي استئصالها. فكان جسد العامل أو الجندي هو محور الاهتمام، أما الروح فكان لا بد من قمعها، وما إن تحقّق قمعها فيمكن إسقاطها من الحسبان باعتبارها لا وزن لها ولا أهمية. لقد ارتكز مجتمع المنتجين والجنود في إعادة معالجته للطفولة على إدارة الأجساد ليجعلها قادرة على العيش في موطنها الطبيعي المستقبلي: أرض المصنع وساحة المعركة.

واقع الأمر أن عصر مجتمع المنتجين انتهى، على الأقل في الجزء الذي نعيش فيه من العالم، حتى وإن بقيت ذكراه في تنظيرات الكثيرين لا في ممارساتهم (وهذا ما توصلّت إليه بريسيلا أندرسون في دراستها الشاملة للأدبيات الراهنة في «تربية الأطفال»؛ إذ وجدت أن «المعتقدات القديمة عن جهل الأطفال وعدم خبرتهم وعدم وعيهم وتفكيرهم غير الواقعي المتمركز حول الذات ما زالت تهيمن على المعتقدات العامة والمهنية عن الطفولة»)[٢٣]. فنحن نعيش في مجتمع المستهلكين، والموطن الطبيعي للمستهلك هو السوق، ساحة البيع والشراء. والفضيلتان الرئيستان اللتان لا بد من غرسهما ورعايتهما من أجل مستهلكي المستقبل تتمثّلان في استجابة فورية صادقة إلى سحر السلع ورغبة إدمانية قسرية في شرائها. أما اللامبالاة

---

(٢٣) Priscilla Anderson, *Young Children's Rights: Exploring Beliefs, Attitudes, Principles, and Practice*, Children in Charge; 10 (London; New York: Jessica Kingsley Publishers, 2000), p. 57.

تجاه إغواء السوق المنظّم أو عدم امتلاك الموارد التي تتطلّبها استجابة ملائمة لهذا الإغواء فيمثّلان الخطايا القاتلة التي لا بد من استئصالها أو رفضها.

يركّز مجتمع المستهلكين في «إعادة معالجته للطفولة» على إدارة الأرواح حتى يجعل أعضاءه قادرين على العيش في موطنهم الطبيعي (المحال التجارية هذه المرة، والشارع حيث تُعرض السلع التجارية المميزة التي يمكن الحصول عليها من المحلات لتضفي على من يحملونها قيمة سوقية). أما الجسد، فلا تشغل بالك به، فالتدريبات البدنية موضة قديمة، وأما «الموضة الجديدة كل الجدة»، كما يقول داني روبرت دوفور، فهي غزو الروح وإعادة الانتشار فيها[٢٤]. ويصف دانييل توماس كوك في جامعة إلِلينوي هذه الموضة الجديدة قائلاً:

> إن المعارك التي تُشن حول الثقافة الاستهلاكية للأطفال ليست أقل أهمية من المعارك التي تُشن حول طبيعة الشخص ونطاق الشخصية في سياق التوسع الهائل للتجارة. فتفاعل الأطفال مع المواد ووسائل الإعلام والصور والمعاني التي تفرزها وتشير إليها وتتشابك بها مع عالم التجارة يؤدّي دوراً مركزيّاً في تكوين الأشخاص والمواقف الأخلاقية في الحياة المعاصرة[٢٥].

لا شك في أن عالم التجارة يؤدّي دوراً مركزيّاً، ومن سن صغيرة جداً. فمجرد تعلّم الأطفال القراءة، أو ربما قبل ذلك، يبدأ «اعتمادهم على المحال التجارية»، وهم يُقذفون من كل جانب بعروض تقول لهم إنهم يحتاجون إلى هذا المنتج أو ذاك حتى يصيروا شخصيات مناسبة تستطيع أن تؤدّي واجبها الاجتماعي ويراهم الناس وهم يفعلونه، ومن ثَم فهم يشعرون بعجزهم وقصورهم وفقرهم إذا لم يلبّوا النداء على الفور.

ولعلّ أشد رغبة ملحة تتمثّل في إصلاح أو إخفاء العيوب الحقيقية أو الوهمية التي تصيب البدن والوجه حتى يرفع المرء قيمة أصول البيع

---

(٢٤) Dany-Robert Dufour, *L'Art de réduire les têtes: Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalism total* (Paris: Denoël, 2003), p. 10.

(٢٥) Daniel Thomas Cook, "Beyond Either/Or," *Journal of Consumer Culture*, vol. 4, no. 2 (July 2004), p. 149.

المملوكة. ويسرد أوين بوكوت قائمة بالمجلات الملونة البراقة واسعة الانتشار التي تستهدف سوق المراهقين، وترفق أسبوعيّاً بـ«هدايا مجانية» وبـ«عروض حصرية» لمستحضرات تجميل مثل «المسكرة الساحرة لرموش العين» و«المكياج الرائع للشفاه» و«الرذاذات البديعة لاسمرار البشرة»(٢٦). وتشير أحدث الإحصاءات البريطانية إلى أن ٩٠ في المئة من الفتيات في سن الرابعة عشر يستخدمن المكياج بانتظام، وأن ما يزيد عن ٦٣ في المئة من الفتيات من سن السابعة إلى العاشرة يستخدمن أحمر الشفاه، وأن ما يزيد عن ٤٤ في المئة يستخدمن ظل العين أو المكحال. ولكن أوين بوكوت يشير إلى أن الشركة التي قامت بتلك الإحصائية، شركة منتل (وهي إحدى المنظمات الرائدة في المملكة المتحدة في أبحاث الاستهلاك) تؤكد أن «شركات مستحضرات التجميل يمكنها التوسع في إغراء الفتيات الصغيرات بشراء منتجاتها»، ومن بين المقترحات تركيب أجهزة بيع آلية لمستحضرات التجميل في المدارس ودور السينما.

كان الأطفال دائماً «مستقبل الأمة»، وكانت مصلحة الأمة تحدد الطريقة التي ينبغي بها إعدادهم لمستقبلهم ومستقبل الأمة. ولو كان دانييل توماس كوك يكتب هذا المقتطف من قبل مئة عام، أو ربما قبل خمسين عاماً لا أكثر، لوضع عبارة «أخلاقيات العمل» مكان عبارة «الثقافة الاستهلاكية»، وكلمة «الصناعة» مكان «التجارة». فالواقع الآن يؤكد أن الأطفال مستهلكون في المقام الأول والأخير، ولا عجب في ذلك ما دامت قوة الأمة تُقاس الآن بالناتج القومي الإجمالي، الذي يُقاس بدوره بحجم الأموال والموارد المملوكة من قبل السكان. فمن الأجدر بالأطفال أن يتدربوا في سن صغيرة على دَور المستهلكين/المتسوقين المتلهفين الأذكياء، ويا حبذا إن بدؤوا ذلك من لحظة الميلاد، ولن تضيع الأموال المنفقة على تدريبهم هباءً.

في كتاب يحمل العنوان الصارخ: **ماذا يشتري الأطفال ولماذا؟: سيكولوجية التسويق للأطفال**، يعرض دان أكاف استراتيجية شاملة للإغارة على «سوق الطفل» وغزوها وإدارتها، فهي أرض بور في سابق الزمان أو

---

(٢٦) Owen Bowcott, "Make-up and Marketing: Welcome to the World of Ten-Year-Old Girl," *Guardian*, 8/9/2004, p. 3.

كانت تُزرع بشق الأنفس ومن دون حماسة على الرغم مما يمكن أن تأتي به من أرباح لانهائية. وهو يشرح لغزاة المستقبل طريقة النجاح في ابتكار المنتجات والبرامج وتطويرها و«تسويقها لشباب اليوم من سن الميلاد إلى سن المراهقة»[(٢٧)]. وهو يؤكّد أن تلك «المنتجات» (تقريباً كل شيء يمكن بيعه للأطفال) و«البرامج» (مثل الأفلام الطويلة والصور المتحركة التلفزيونية والألعاب الإلكترونية) مخصصة بطبيعتها لما تحتاج إليه «عقول الأطفال وقلوبهم من مهارة ونضج مبكرين في كل مكان».

ويعتقد دان أكاف وكل من يقرؤون له أنهم يؤدّون واجباً أخلاقياً عندما يوجِّهون الأطفال إلى روح النزعة الاستهلاكية وممارستها، تماماً مثلما اعتقد رواد الصناعة الرأسمالية قبل قرنين من الزمان أنهم رُسل الأخلاق عندما ملؤوا مصانعهم ومناجمهم بعمالة الأطفال. فكان هؤلاء الروّاد يمنحون الأطفال أجوراً منخفضة حتى يعملوا لساعات أطول، وصار بيع العمل ضرورة يمتثل إليها الأطفال ما داموا أحياء. أما خلفاء هؤلاء الرواد، خبراء التسويق، فيحاولون، بدلاً من ذلك، كما يقول بريل لانغر، أن يولّدوا في نفوس الأطفال «حالة من السخط الدائم من خلال إثارة رغبتهم في الأشياء الجديدة وإعادة تعريف ما سبقها باعتبارها أشياء قديمة وفضلات عديمة القيمة»[(٢٨)]. فهدفهم النهائي هو «إعادة إنتاج دورة الرغبة الدائمة التي تندم فيها الطفولة الرأسمالية الاستهلاكية»، وإن كان اتّباع الطريق المقترح إلى ذلك الهدف يجري تصويره في الغالب باعتباره فعلاً أخلاقياً نبيلاً للغاية من أجل إعادة تأسيس قداسة الأطفال لا وفق فكرة البراءة الرومانسية، ولكن وفق «قداسة أخرى»، قداسة «معرفة الذات واختيارها». والأمر سيّان كما يقرّ دانييل توماس كوك نفسه، فعالم تقييم أقران الأطفال الذي يقوم على السلع والشخصيات الإعلامية ومعرفة المنتج يكاد يرمز إلى الوضع الطبيعي الذي لا

(٢٧) Dan S. Acuff and Robert H. Reiher, *What Kids Buy and Why?: The Psychology of Marketing to Kids* (New York: Free Press, 1997).

(٢٨) Berl Langer, "The Business of Branded Enchantment Ambivalence and Disjuncture in the Global Children's Culture Industry," *Journal of Consumer Culture*, vol. 4, no. 2 (2004), p. 255.

انظر أيضاً:

Zygmunt Bauman, *Wasted Lives: Modernity and Its Outcasts* (London: Polity, 2004), chap. 4: "Culture of Waste".

بد من أن يمتثل إليه الأطفال والآباء إذا أرادوا أن ينعموا بحياة اجتماعية «صحية»[٢٩]. إنه يرمز كثيراً إلى معرفة الذات واختيارها لنفسها بنفسها، وإلى الأثر النبيل الذي يتركه التسويق المستهدف للأطفال.

ومع ذلك، لا شك، كما تقول جولييت شور، «اتسعت سوق الأطفال اتساعاً مثيراً فيما يتعلق بالإنفاقات المباشرة وتأثيرها في مشتريات الآباء»[٣٠]. وتشير جولييت شور إلى ظاهرة «تسليع الطفولة» (الدور المحوري الذي تقوم به أسواق السلع في تنشئة الأطفال وتعليمهم وتكوينهم) واستهداف النشاط التسويقي للأطفال أنفسهم. فالأطفال صاروا بالفعل في عيون آبائهم «أهلاً للاختيار»؛ فهم يملكون المعرفة التي يفتقر إليها آباؤهم أيما افتقار، أي معرفة ما هو جديد الآن وما صار موضة قديمة. ولهذا السبب غالباً ما يلجأ الآباء إلى استشارة الأطفال متى أرادوا اتخاذ قرار الشراء، فلم يعد الآباء يثقون بأحكامهم الخاصة فيما يتعلق «بما هو مفيد للطفل»، وخياراتهم في التسوق. ويوضّح البحث الذي كلّفت به شركة نكلوديون الرائدة في مجال التسويق أن ٨٩ في المئة من آباء الأطفال من سن ثماني سنوات إلى أربع عشرة سنة أكدوا أنهم يستشيرون أطفالهم بشأن السلع قبل شرائها، يقول جيمس ماكنيل:

> كان للأطفال من سن الرابعة إلى الثانية عشرة تأثير مباشر فيما يقرب من ٣٠٠ مليار دولار، وهي قيمة مشتريات البالغين في عام ٢٠٠٢، وزاد تأثير الأطفال في السوق سنوياً بما يقرب من ٢٠ في المئة، وقد اشترى الأطفال بأنفسهم ومن أموالهم الخاصة سلعاً بقيمة ٣٠ مليار دولار في عام ٢٠٠٢ (في حين لم تتجاوز هذه المشتريات ٦,١ مليار قبل ثلاثة عشر عاماً لا أكثر)[٣١].

يؤكد ماكنيل أن واحداً من بين كل أربعة أطفال يذهب إلى المحال التجارية بمفرده قبل سنّ المدرسة الابتدائية، وأن العمر المتوسط لبداية التسوّق المستقل هو سن الثامنة.

---

(٢٩) Cook, "Beyond Either/Or," p. 150.

(٣٠) Juliet B. Schor, "The Commodification of Childhood: Tales from the Advertising Front Lines," *Hedgehog Review*, vol. 5, no. 2 (Summer 2003), pp. 7ff.

(٣١) James U. McNeal, *The Kid's Market: Myths and Realities* (Ithaca, NY: Paramount Market, 1999).

«روح الطفل تحت الحصار»، هكذا قالت كيكو آداتّو، فالضغوط المالية التي تمثّلها السوق الاستهلاكية التوسعية الغازية جعلت الراتب الواحد غير كافٍ لإعالة أسرةٍ ذات أطفال، و٦٧ في المئة من الأطفال الأمريكيين ينشَؤون في أسر تعيش من دخل مزدوج، ويتحوّلون إلى «أطفال المفاتيح»؛ فيعودون إلى بيت فارغ بعد المدرسة ليقضوا أغلب وقتهم وحدهم أو مع أقرانهم. فتتفكّك الروابط الأسرية في أيام العمل، وتضعف الصلات وتضمر بسبب انعكاس السلطة وبنية القيادة الناجمة عن إمساك الأطفال بزمام الأمور وارتدائهم رداء الخبرة التسوّقية والحقّ في اتّخاذ القرارات التسوّقية (ولنتذكر أن التسوّق نشاط يتخلّل أغلب الحياة الأسرية وحياة أفرادها).

يذهب جوزيف ديفيس إلى أن النزعة الاستهلاكية والتسليع قد زعزعا استقرار «المؤسسات القديمة المسؤولة عن تكوين الهوية (الأسرة، والمدرسة، والكنيسة، وغيرها من المؤسسات)، فخلقا فراغاً، ثمّ أسرعا ليسدّاه»[٣٢]. ويستشهد ديفيس بآراء خبير العلامات التجارية سكوت بيدبيري الذي يعتبر أن «العلامات التجارية الكبرى» هي «نقاط الاتصال الوجداني»؛ إذ تسمح لمن يرتديها «بتحديد موقعهم في تجربة أكبر». فدعك من رطانة قاعة الاجتماعات، فما يشير إليه الخبير ضمناً هنا صار واضحاً تماماً ما إن اخترقت القناع اللفظي السميك. فالمقصود هو التحكم في الحاجات المائعة الشريدة لمصلحة «العلامات التجارية الكبرى»، وإحلال الولاء للعلامة التجارية محل الروابط الإنسانية في تشكيل طموحات الحياة ومهارات الحياة لدى مستهلكي المستقبل.

وتشير توري دوانجليه إلى وجود دليل علمي دامغ يؤكد أن «عدم الأمن، المالي والوجداني، يكمن في قلب الرغبات الاستهلاكية»[٣٣]. فحتّى يمكن فهم «تكوين المستهلك»، لا بد لعلم النفس من أن يوسّع تركيزه على الفرد ليشمل البيئة الاجتماعية التي يتحقّق فيها تشكيل الفرد وتحويله إلى مستهلك/ متسوّق يستحوذ عليه الوسواس القهري. وتستشهد توري دوانجليه بآراء

---

(٣٢) Joseph E. Davis, "The Commodofication of Self," *Hedgehog Review*, vol. 5, no. 2 (Summer 2003), pp. 44ff.

(٣٣) Tori de Angelis, "Consumerism and its Discontents," *Monitor on Psychology*, vol. 35, no. 6 (June 2004), <http://www.apa.org/monitor/jun04/discontents.html>.

الطبيب النفساني آلان كانر قائلةً: «إن النزعة الاستهلاكية التي تروّجها شركات الأعمال تنجم عنها آثار سيكولوجية كبيرة، لا في الناس وحدهم، بل في الكوكب بأسره. ففي الغالب الأعم، يميل علم النفس إلى الإفراط في طبع المشكلات الاجتماعية بالطابع الفردي، وبذلك ينتهي الأمر بلوم الضحية، أي بتحديد موقع النزعة المادية في الشخص بالأساس بينما نتجاهل الثقافة التجارية الضخمة التي تغزو جوانب كثيرة من حياتنا».

ربما تكون الروحانية هدية ميلاد طفل، لكنها صودرت من قبل الأسواق الاستهلاكية، وأُعيد توظيفها في دفع عجلات الاقتصاد الاستهلاكي. فالطفولة، كما ترى كيكو آداتّو، تتحول إلى «إعداد وتهيئة لبيع الذات»؛ فالأطفال يتدرّبون على رؤية العلاقات كافة بلغة السوق، وعلى رؤية البشر الآخرين، بمن فيهم الأصدقاء وأعضاء الأسرة، بمنظار السوق وعمليات الإدراك والتقويم الصادرة عنها.

الفصل السادس

تعلُّم السير على الرمال المتحركة

سكّ حكماء الإغريق مصطلح «التربية» (Paidea)، أي التعليم الذي يرمي إلى تشكيل عقل ناضج واعٍ، واستغرق الأمر أكثر من ألفي عام حتى تحولت فكرة «التعليم مدى الحياة»، من تناقض ظاهري (أي اجتماع لفظيْن متناقضيْن) إلى حشو وإطناب. ولم يظهر مثل هذا التحول الملحوظ إلا مؤخراً، بالتحديد خلال العقود القليلة الماضية، على إثر تغيّر متسارع شديد شهده الوضع الاجتماعي الذي دفع القوى الرئيسة في العملية التعليمية، المُعلم والمتعلّم على حد سواء، إلى أن يقوم كل منهما بدوره.

فعزم قوة القذيفة عند إطلاقها من السلاح البالستي، والمسافة التي تقطعها يحدّدها مُسبقاً شكل السلاح ووضعه عند الإطلاق، وكذلك كمية البارود في القذيفة. ونستطيع أن نُحدّد هدف القذيفة تحديداً دقيقاً من دون أدنى خطأ أو بهامش خطأ طفيف، وذلك من خلال تغيير اتجاه ماسورة البندقية، أو تغيير كمية البارود. وبفضل تلك الميزات، أضحت القذائف والصواريخ البالستية أسلحة ناجعة في حروب الخنادق عندما يتوارى الهدف في خندق أو في حصن منيع، وتصبح القذيفة الجسم الوحيد المتحرّك.

مع ذلك، تصبح تلك الميزات بلا جدوى ما أن يتحرك الهدف الذي لا يراه مطلق النار، ولا سيما إن كان الهدف يتحرك أسرع من حركة القذيفة، بل إن كان يتحرك حركة غير منتظمة بطريقة غير متوقعة تجعل من الصعب تحديد المسار المطلوب للقذيفة تحديداً مبدئيّاً. وهنا يأتي دور القذائف السريعة الذكية التي تستطيع تغيير اتجاهها وهي في الجو معتمدة على تغير الظروف، وتتمكن من رصد حركة الهدف في الحال، وتقف على كل ما يخص سرعة الهدف واتجاهه، وتستقرئ من خلال المعلومات والبيانات

المتوفرة المكان المحدد لمسار القذيفة. وتستمر تلك القذائف الذكية في جمع البيانات ومعالجتها في أثناء حركتها، فضلاً عن التعامل معها؛ حيث لا يتوقف الهدف عن التحرك وتغيير الاتجاه، وسرعته، ولذا يستدعي الأمر تحديث البيانات الخاصة بمكانه تحديثاً مستمراً.

ويمكننا القول إن القذائف الذكية تتبع إحدى استراتيجيات «العقلانية الأداتية»، إنها عقلانية غارقة في السيولة. وإذا تغاضينا عن تلك الفرضية التي مفادها أن الغاية محتومة، فإن الفترة الزمنية تظل، إذا جاز التعبير، ثابتة لا تتغير، وما يتغير هو الوسيلة التي يقتضي الأمر توقّعها والتعامل معها. فأحدث القذائف الذكية لا تتعامل البتة مع أهداف تم اختيارها سلفاً، بل تختار أهدافها بعد انطلاقها؛ إذ تنطلق هذه القذائف لتحقّق أقصى نتيجة ممكنة متسلحة بإمكاناتها التقنية العالية، لتصيب كل ما يقع في نطاقها من أهداف محتملة. وهذه حالة معكوسة من حالات «العقلانية الأداتية»؛ فالأهداف يتم اختيارها بعد انطلاق القذيفة، والوسيلة المتاحة هي التي تُحدد الغاية التي يقع الاختيار عليها في نهاية المطاف. وفي هذه الحالة، يبرز دور «ذكاء» القذيفة المنطلقة وفاعليتها إذا كانت مُسلحة بإمكانات «متعددة» «شاملة»؛ فلا تركز هذه القذيفة على غاية بعينها، ولا يتوقف دورها على إصابة هدف محدد دون غيره.

فالقذائف الذكية، على خلاف القذائف البالستية التقليدية، «تستكشف وتتعلم» كلّما تحرّكت. لذا تُعدّ القدرة على التعلّم والاستكشاف، والسرعة في ذلك، أول شيء تحتاج إليه هذه القذائف. وذلك أمر واضح، بينما الأمر الأقل وضوحاً والذي لا يقل أهمية عن مهارة التعلم والاستكشاف السريع هو القدرة على نسيان ما جرى تعلّمه من قبل. فالقذائف الذكيّة لن تكون ذكية إن لم تكن قادرة على «تغيير رأيها» أو الرجوع عن «قراراتها» السابقة من دون تردّد ولا ندم. فلا بد من عدم إظهار تعلقها بالمعلومات التي تكتسبها، وينبغي لها أن لا تعتاد في حركتها على المعلومات المتاحة. فكل المعلومات التي تكتسبها تصير قديمة بسرعة، وإن لم تتخلّص منها على الفور، ربما تضللها ولا ترشدها إلى الطريق الصحيح. فيجب على «أدمغة» القذائف الذكية أن لا تنسى أن المعرفة التي تكتسبها هي قابلة للاستعمال مرة واحدة، ويمكن التخلص منها، فتحتفظ بأهميتها حتى إشعار آخر، وتحتفظ

بنفعها فترة مؤقتة لا غير. وهكذا يعتمد النجاح على عدم تجاهل اللحظة التي تنعدم فيها قيمة المعرفة المكتسبة، ولا يمكن إلا التخلص منها ونسيانها واستبدال غيرها بها.

كان فلاسفة التعليم في عصر الحداثة الصلبة ينظرون إلى المعلمين باعتبارهم أجهزة إطلاق القذائف والصواريخ البالستية، وكانوا يدلُّونهم على الطريقة التي يضمنون بها التزام منتجاتهم بمسارها المرسوم الذي حددته قوة الدفع. فلا عجب في أن القذائف البالستية في المراحل الأولى من العصر الحديث كانت الإنجازات الكبرى للابتكار التقني البشري؛ إذ أتاحت خدمة ممتازة لكل من يريد غزو العالم وسيادته. ويقول هيلير بيلوك بكل ثقة، في إشارة إلى الأفارقة، «مهما يحدث، إننا نملك رشاش ماكسيم، وهم لا يملكونه» (وكان رشاش ماكسيم سلاحاً يستخدم لإطلاق عدد كبير من الرصاص في فترة قصيرة، وكانت فاعليته تتحقق بوجود كميات كبيرة من الرصاص في متناول اليد). واقع الأمر أن تصور مهمة المعلم ومصير المتعلم مسألة قديمة سبقت فكرة «القذيفة البالستية» والعصر الحديث الذي ابتكرها، فهناك مثل صيني يسبق ظهور الحداثة الغربية بألفي عام ما زالت مفوضية المجتمعات الأوروبية تستشهد به في دعم برنامجها «التعليم مدى الحياة» مطلع القرن الحادي والعشرين. يقول المثل: «إذا كنت تُخطط لعام، فازرع قمحاً، وإذا كنت تخطط لعقد، فازرع شجراً، وإذا كنت تخطط لمدى الحياة، فدرِّب الناس وعلِّمهم». لكن مع قدوم عصر الحداثة السائلة، فقدت الحكمة القديمة قيمتها العملية، واضطر من يشتغلون بالتعلم ونشر العلم أو ما يعرف باسم «التعليم» إلى تغيير اهتمامهم من القذائف البالستية إلى القذائف الذكية.

الأهم من ذلك أن التعليم، ولا سيما التعلم في العصر الحديث السائل، لا بد من أن يكون مستمراً ومدى الحياة، حتى يتحقّق نفعه. فلا يمكن تصور أي نوع آخر من التعليم/التعلم. فتكوين الشخصية أو الذات لا يمكن تصوره في أي شكل سوى إعادة التكوين في كل وقت وحين.

ويشرح ليشك كولاكفسكي هذا التغير بصيغة بليغة واضحة عندما يقول إن الحرية التي تحوِّل كل خطوة إلى اختيار (مصيري) «تُمنح لنا مع إنسانيتنا،

وهي أساس هذه الإنسانية؛ إنها تجعل وجودنا وجوداً فريداً»[١]. ولكن يمكننا القول إن ضرورة صنع القرارات نشعر بها الآن أكثر من أي وقت مضى، وإن أفعال الاختيار تتّسم بوعي كبير واضح أكثر من أي وقت مضى، فهي أفعال نقوم بها في ظلّ ظروف تتّسم باللايقين المؤلم المزمن، وفي ظل تهديد مستمر «بالتخلّف عن ركب السائرين»، والاستبعاد بلا رجعة لعجزنا عن مواجهة التحدّيات الجديدة.

إن الفَرق بين ألم الاختيار في الوقت الراهن عن الآلام التي لطالما عذّبت المرء الذي ينعم بحرية الاختيار (Homo Eligens) يتمثّل في عدم وجود قواعد محتومة مقدرة ولا أهداف مقبولة من الجميع يمكن اتّباعها في ثقة واطمئنان، بحيث تُريح أهل الاختيار من عبء المسؤولية تجاه أية نتائج عكسية لاختياراتهم. فهذه الأطر المرجعية والمعالم الإرشادية التي تبدو موثوقة اليوم ليست محصّنة من الفضح والإدانة غداً باعتبارها فاسدة ومضلّلة. فالشركات المعروفة بصلابتها مثل الصخور ينكشف القناع عنها، ويتبيّن أنها أكذوبات. وكل ما هو «جيّد لك» اليوم قد يُعاد تصنيفه غداً باعتباره سُمّاً يقضي عليك. وربّما تنقلب العهود الراسخة والاتفاقات المهيبة بين عشية وضحاها، وأما الوعود، أو أغلبها، فيبدو أنها لا تُقطع إلا لنقضها والإخلاف بها، في تعويل واضح على المدى القصير للذاكرة العامة. ويبدو أنه لا سبيل إلى الاستقرار الآمن في هذا البحر المضطرب.

فما موضع التعليم ومستقبله من كل ذلك؟

وجد جاتسك فويتشهوفسكي، محرر دورية بولندية متخصصة في مهنة التعليم، أن «الحصول على درجة جامعية في الماضي كان بمثابة جواز مرور آمن لممارسة المهنة حتى وقت التقاعد، لكن ذلك صار شيئاً من الماضي، ففي هذه الأيام تحتاج المعرفة دوماً إلى تجديد، بل إن المهن تحتاج إلى تغيير، وإلا ضاع الجهد المبذول في كسب الرزق»[٢]. فالنمو الحادّ للمعرفة الجديدة والتقادم السريع للمعرفة القديمة يخلّفان معاً جهلاً بشرياً على نطاق واسع.

---

(١) Leszek Kołakowski, *Freedom, Frame, Lying and Betrayal: Essays in Everyday Life* (London: Penguim, 1999), p. 98.

(٢) Jacek Wojciechowski, "Studia podyplomowe," *Forum Akademicke*, vol. 5 (2004).

ويحذّر فويتشهوفسكي القراء قائلاً: ما وُجدت مشكلة يصارع الناس لحلها إلا وتدخلت السوق على الفور لإنقاذهم، ولهذا التدخّل ثمنه، بالطبع. وفي هذه الحالة، فإن جهل الناس، الذي يعدّ ضربة حظ للبائعين، يعدّ حظّاً سيّئاً للمشترين. ويجد الماهرون من مديري المدارس، في ذلك، فرصة نادرة لجمع أموال إضافية عن طريق تلفيق دورات في المهارات المطلوبة، حتى وإن كان المعلّمون من ذوي المهارات المطلوبة غير موجودين أصلاً. هذه هي قواعد متعهدي السوق التي ترى أن الزبائن المحتملين بطبيعتهم لا يملكون الحكم على جودة السلع المعروضة أو يعوزهم التدقيق، إذا غامروا وحكموا على جودتها. فالمعرفة الرديئة أو عديمة القيمة، القديمة أو المضللة، تُباع بسرعة، وكلّما زاد الإقبال على شراء هذه المعرفة الرديئة، قلّت إمكانية تحدّي المتعهّدين وكشف زيفهم. ويذهب فويتشهوفسكي إلى أن الدورات الوحيدة في «التعليم المستمر» التي ينبغي أن توفرها مؤسسات بلا مؤهّلات مناسبة، بشكل تجريبي، هي دورات في طب الأسنان، بشرط أن يُسجّل المعلمون في هذه الدورات باعتبارهم مرضى في الجراحات التي يجريها طلابهم الخريجون!

إن العيش على جهل الناس وسذاجتهم يَعِد بمكاسب سريعة مضمونة، وستظل فئة من الناس تبحث عن حظوظها وتعجز عن مقاومة ذلك الوعد. ولكن حتى إذا نحّينا الخطر المتنامي المنتشر الحقيقي للتجارة القائمة على الغش، فإنّ السرعة التي تفقد بها المهارات المكتسبة قيمتها وتتقلّب بها احتياجات أسواق العمل تُمكِّن التاجر الأمين المثالي من التورّط (عن غير قصد) في التبعات الاجتماعية البغيضة الناجمة عن الاعتماد الجديد الكبير على المعرفة. وقد وجدت ليزا توماس أن تسليع التعليم في أثناء الخدمة الذي صار لا غنى عنه إنما يعمّق الفروق الاقتصادية والاجتماعية بين نخبة تنال حظاً كبيراً من التعليم ومهارات العمل وبقية القوة العاملة، وكذلك بين العمالة الماهرة والعمالة غير الماهرة، ومن ثَمّ خلق عوائق جديدة أمام الحراك الاجتماعي يصعب التعامل معها، علاوة على زيادة معدل البطالة والفقر. وما أن تترسخ هذه الفروق، فإنها تستمد قوّتها من داخلها وتعزز نفسها بنفسها(٣).

(٣) <http://www.staffs.ac.uk.journals/volume6(1)editor.htm>.

ففي الولايات المتحدة على سبيل المثال، لا يستطيع استكمال الدورات سوى ١٩ في المئة من ذوي الدخول المنخفضة الذين يحتاجون إلى التدريب المهني المتخصص، بينما يستطيع ٧٦ في المئة من ذوي الدخول العالية استكمال الدورات. وفي دولة صغيرة نسبياً مثل فنلندا، أظهرت دراسة حديثة أن ما يقرب من نصف مليون من البالغين العاملين يحتاجون إلى التعليم، لكن لا يستطيعون دفع تكاليفه. وبمرور الوقت يتضح كل يوم أن «السوق التعليمية»، إذا ما تُركت لمنطقها، ستعمل على زيادة الظلم لا تخفيفه، وستضاعف من عواقبه وآثاره الاجتماعية الكارثية الكامنة، فلا بدّ من تدخل سياسي حتى لا تقع الكارثة.

وهذا ما افترضته مفوضية المجتمعات الأوروبية في بيان رسمي ذكرناه من قبل تحت عنوان: «من أجل منطقة أوروبية تنعم بالتعليم مدى الحياة». وقد صدر هذا البيان في ٢١ تشرين الثاني/نوفمبر عام ٢٠٠١، وإن لم تكن العواقب الاجتماعية للتسليع المتواصل للتعليم مدى الحياة هي مصدر القلق الرئيس الذي دفع إلى تلك المبادرة، فالفكرة المهيمنة على البيان تتمثّل في الشكّ بأن التعليم مدى الحياة الذي تديره السوق لن يوفر الاحتياجات الحقيقية للاقتصاد، وأنه ربما يؤثّر سلباً فيما يملكه الاتحاد الأوروبي ودوله الأعضاء من كفاءة وقدرة تنافسيّة.

ويعبّر أصحاب البيان عن خشيتهم من أن قدوم «مجتمع المعرفة» ينذر بمخاطر هائلة إلى جانب فوائده الممكنة؛ فهو يهدّد بمزيد من الظلم والإقصاء الاجتماعي؛ ذلك لأن ٦٠,٣ في المئة من الناس في الاتحاد الأوروبي من سن ٢٥ إلى ٦٤ تلقوا تعليماً يتجاوز المرحلة الثانوية على الأقل، بينما لم يصل إلى ذلك المستوى الأساس من التعليم ما يقرب من ١٥٠ مليون مواطن في الاتحاد الأوروبي، ومن ثَم فهم «يواجهون خطر التهميش بنسبة عالية»، فالحاجة إلى التعليم/التعلم مدى الحياة يجري الدفاع عنها من أول البيان باسم «المصلحة التنافسية» التي صارت تعتمد على الاستثمار في الرأسمال البشري، وعلى تحوّل المعرفة والقدرات التنافسية إلى «محرك قوي للنمو الاقتصادي». وترى المفوّضية أنّ أهمية التعلّم مدى الحياة والحاجة إليه تكمن في الدور الذي يؤدّيه في تنمية قدرات قوة عاملة ماهرة مدربة قادرة على التكيف مع المستجدات. وأما فكرة خلق مجتمع ديمقراطي

متسامح ومنفتح يرفع من معدّلات المشاركة المدنية والرفاهية ويقلّل من معدلات الجريمة فلا تظهر في البيان إلا باعتبارها أمراً ثانويّاً وأثراً تابعاً. فالبيان يأمل بتحقيق كل ذلك تلقائيّاً عندما يدخل كثير ممن تلقّوا تدريباً كافياً إلى سوق العمل بفضل التدريب المتطور.

يحمل البيان سمات «منتج اللجنة» كافة؛ فهو يجمع شتات اهتمامات لا يمكن أن يُخفي تباين أصولها وعلاقاتها المتناقضة سوى التحرير الدؤوب للنص. بيد أن الاهتمام الرئيس والحجة الرئيسة التي تدور حولهما بقية النص واضحان وضوح الشمس. وهنا تؤكد فيفيان ردنغ، المبعوثة الأوروبية للثقافة والتعليم، في تمهيد البيان الرسمي أن الهدف الرئيس يتمثّل في تعديل الأنظمة الأوروبية التعليمية بما يخدم متطلّبات الاقتصاد ومجتمع المعرفة. ويكشف تقرير سدفوب/ يوريديس (Cedefop/Euridice) أن تحديد المهارات التي تحتاج إليها سوق العمل لا بد من أن تصبح جانباً مهماً للغاية من المقرّرات. ويرى كنيث وين في ورقة بحثية أعدّها لمؤتمر التشاور القومي حول التعلّم مدى الحياة الذي عقد في مالطا عام ٢٠٠١ أن ذلك البيان ربما يوحي بأن ما له قيمة هو هذا النوع من التعليم لا غير، أي التدريب المهني لأغراض الاقتصاد والسوق. كما حلّل بيتر مايو وكارمل بورغ ذلك البيان تحليلاً دقيقاً اختتماه بالتشديد على أن رسائله ينبغي قراءتها على ضوء خلفية اقتصادية تتّسم بتعريف تجاري للنشاط الاجتماعي. فالتغيّر التعليمي صار يرتبط على نحو متزايد بخطاب الكفاءة والقدرة التنافسية وانخفاض الكلفة ودفع الحساب. والهدف المعلن هو منح القوة العاملة فضائل المرونة والحركية والمهارات الأساسية للعمل[٤].

وأما المخاوف الناجمة عن هذا التوجّه فلها ما يبرّرها، ومن السهل تتبّع الصلة البارزة بين معالجة المبعوثة الأوروبية للثقافة والتعليم والمقاصد والمطالب المعلنة التي صرح بها من يكتبون باسم مديري الأعمال ولمصلحتهم. فهؤلاء الكتّاب يتبعون بدرجات متفاوتة بسيطة الحِجاج الذي يمثّله النموذج الشهير المهيمن للتأليف المختصر الجامع، وهذا النموذج يرى

---

(٤) Carmel Borg and Peter Mayo, "Diluted Wine in New Bottles: The Key Messages of Memorandum on Lifelong Learning," *Lifelong Learning in Europe* (LlinE), vol. 9, no. 1 (2004), pp. 15-23.

أن هدف التعليم هو «تنمية قدرات الموظفين من أجل تحسين أدائهم في العمل ومن أجل إعدادهم لمناصب ربما يشغلونها في المستقبل»، ولا بد من أن تُحدّد أهداف تلك التنمية دائماً بتحديد المهارات اللازمة والإدارة الفعالة لتعليم الموظفين على المدى البعيد في المستقبل فيما يتعلق باستراتيجيات واضحة للأعمال والشركات(٥). وقد حلّلت ريلي مويلانن محتوى الورقات البحثية التي قدمت للـ«مؤتمر الدولي الثالث للعمل البحثي والتعليم من منظور أصحاب العمل»، ووجدت أن «التعلم والتنمية يبدوان مهمين للمؤسسات في الغالب لأسباب تتعلق بالفاعلية والقدرة التنافسية، أما تنمية الإنسان بوصفه إنساناً فلا تبدو أمراً مهماً(٦). ولا يمكننا أن نتوقع نتائج مغايرة...

فمهما كان المنهج الذي اتّبعه أصحاب البيان مريباً من منظور المهتمّين بالعواقب الاجتماعية والأخلاقية للأولية المطلقة التي تحظى بها الاعتبارات الاقتصادية (الصانعة للأرباح)، فهذا المنهج يبدو أيضاً غير سليم من الوجهة البراغماتية البحتة (فقد أوضح مايو وبورغ أنه بينما تتحسن قدرة الشركات على صنع الأرباح، تتفاقم اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية وما يصاحبها من علاقات القوة غير المتكافئة).

فالدعوة إلى تبنّي الدور التوجيهي الذي تؤدّيه «تنمية الموارد البشرية» من خلال تحديد المهارات اللازمة لسوق العمل إنما هي دعوة قديمة تكررت باتساق مثالي مرات لا تعدّ ولا تحصى، وقد فشل مديرو الموارد البشرية فشلاً ذريعاً في توقّع ما تحتاج إليه سوق العمل عندما أكملت القوة العاملة المدربة تعليمها واستعدّت للعمل. فالتقلّبات التي تصيب احتياجات السوق في المستقبل لا يمكن التنبؤ بها بسهولة مهما كانت براعة المتنبئين والتطوّر المنهجي لتشخيصاتهم. فالأخطاء، بكل تأكيد، مرض مزمن يصيب كل «التنبؤات العلمية» في التيارات الاجتماعية، ولكن في هذه الحالة، عندما يكون مستقبل الناس في خطر، فإن الأحكام الخطأ تنطوي على أضرار

---

(٥) انظر:
Charles J. Formbrun, Noel M. Tichy, and Mary A. Devanna, *Strategic Human Resources Management* (New York: John Weley, 1984), pp. 41 and 159.

(٦) Raili Moilanen, "HRD and Learning- for Whose Well Being?," *Lifelong Learning in Europe* (LlinE), vol. 9, no. 1 (2004), pp. 34-39.

بالغة. وهكذا، فإن ترك الجهود الخاصة بتوكيد الذات وتطوير الذات في يد رؤى لا يمكن التنبؤ بها ولا الوثوق بها فيما يتعلق بحاجات مستقبلية لأسواق متقلبة ومضطربة إنما ينذر بكثير من المعاناة، والإحباط، والآمال المحطمة، والحياة المهدرة. فحسابات «القوة البشرية العاملة» تدّعي سلطة لا تملكها، وتقطع وعوداً لا يمكنها الوفاء بها، وتتحمل مسؤولية لا تقدر على تحمّلها.

ربما يفسر ذلك النزوع إلى تحويل برامج «التعليم مدى الحياة»، من دون تصريح ولا سبب واضح، إلى تشجيع على «التعليم مدى الحياة»، وهذا يعني «إلقاء» مسؤولية اختيار المهارات واكتسابها وعواقب الاختيارات الخطأ على عاتق المتضرّرين من أسواق العمل المعروفة بالتقلّب والميوعة. لقد كان بورغ ومايو محقّيْن عندما قالا: «إنه في هذه الأزمنة الليبرالية الجديدة الضارية يقبل التعليم الذاتي بخطاب يبيح للدولة التنصل من مسؤولياتها في توفير التعليم الجيّد الذي هو حقّ أصيل لكل مواطن في مجتمع ديمقراطي. ودعوني أوضح أن هذا ليس الوظيفة الأولى ولا الأخيرة التي سترحِّب الدولة بمحوها من عالم السياسة، ومن مسؤولياتها. ودعوني أضيف أن تحول الاهتمام من «التعليم» إلى «التعلم» يتوافق ونزعة أخرى شائعة بين المديرين المعاصرين، وأعني بذلك النزوع إلى التنصل من المسؤولية عن الآثار كافة الملقاة على عاتقهم، وإلقائها على عاتق الموظفين، ولا سيما مسؤولية الآثار السلبية، وبوجه عام مسؤولية «الفشل في مواجهة التحديات».

دائماً ما يتلاقى التياران المهيمنان اللذان يشكّلان علاقات القوة واستراتيجية الهيمنة في الأزمنة الحديثة السائلة، ومن ثَمّ تضعف، بل وربما تنعدم، احتمالات انضباط المسار المتقلّب المتعرّج الذي تتخذه تطورات السوق، وكذلك تضعف، بل وربما تنعدم، احتمالات تحوّل حساب «الموارد البشرية» إلى حقيقة واقعة. ففي تلك البيئة الحديثة السائلة يمثل «اللايقين المُصنّع» الأداة الكبرى للهيمنة، كما أن «سياسة عدم الاستقرار»، كما يسميها بيير بورديو، صارت تمثّل الركيزة الأساسية لاستراتيجية الهيمنة (ويشير مصطلح «سياسة عدم الاستقرار» إلى الأحوال التي ينجم عنها تعرّض الذوات الفاعلة للشعور بعدم الأمان والخطر، ومن ثَمّ تضاؤل إمكانية التنبؤ بها والتحكّم فيها). إن التخطيط المستمر والسوق على خلاف دائم، فما إن

تستسلم سياسة الدولة لقبضة الاقتصاد باعتباره اللعب الحر لقوى السوق حتى يرجح بكل تأكيد ميزان القوة لمصلحة قوى السوق.

إن كل ذلك لا يبشّر «بتمكين المواطنين» الذين تعتبرهم المفوضية الأوروبية الهدف الأول للتعلّم المستمر. ويوجد اتفاق واسع بأن «التمكين» (Empowerment) (وهو مصطلح يستخدم الآن بالتبادل مع مصطلح «منح القدرة» (Enablement)) يتحقّق عندما يكتسب الناس القدرة على التحكّم، أو على الأقل القدرة على التأثير المهم، في القوى الشخصية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي ربما تعصف بمسارات حياتهم، فالتمكين يعني القدرة على صنع الاختيارات والعمل بمقتضاها. وهذا يعني بدوره المقدرة على التأثير في نطاق الاختيارات المتاحة والظروف الاجتماعية التي تُصنع فيها الاختيارات وتُتّبع. وبكل وضوح وبساطة، لا يتطلب التمكين الحقيقي اكتساب المهارات اللازمة للنجاح في لعبة وضع قواعدها أناس آخرون فحسب، بل واكتساب القوى التي تؤثر في أهداف اللعبة وأسسها وقواعدها؛ فالتمكين لا يتطلّب المهارات الشخصية وحدها، بل والقوى الاجتماعية كذلك.

يتطلّب التمكين بناء الروابط البشرية وإعادة بنائها، كما يتطلب الإرادة والقدرة على الانخراط مع الآخرين في جهد متواصل لجعل الوجود الإنساني أكثر رحابة وقبولاً للتعاون الثريّ المتبادل على يد رجال ونساء يحاربون من أجل تقدير الذات، وتنمية قدراتهم، والاستخدام المناسب لإمكاناتهم. خلاصة القول، تتمثّل إحدى الركائز الأساسية التي يقوم عليها التعليم مدى الحياة من أجل التمكين في إعادة بناء الفضاء العام الذي صار مهجوراً إلى حدّ كبير هذه الأيام، ذلك الفضاء الذي ربما ينخرط فيه الرجال والنساء في ترجمة مستمرة بين الواجبات والحقوق والمصالح الفردية والجمعية، الخاصة والعامة.

تقول دومينيك سيمون رايشن: «في ضوء عمليات التشرذم والتفكّك والتنوع الاجتماعي والفردي المتزايد صارت تقوية التماسك الاجتماعي وخلق وعي اجتماعي ومسؤولية اجتماعية من الأهداف السياسية والمجتمعية

المهمة»[٧]. فنحن نختلط كل يوم بآخرين في أماكن العمل ومنطقة الجيرة القريبة وفي الشارع، وهؤلاء الناس «لا يتحدّثون بالضرورة اللغة نفسها (على الحقيقة والمجاز) ولا يجمعهم تاريخ ولا ذاكرة مشتركة». وفي مثل هذه الظروف، فإن المهارات التي نحن في أمس الحاجة إليها من أجل توفير فرصة حقيقية لإحياء المجال العام إنما هي مهارات التفاعل مع الآخرين، مهارات الحوار والنقاش والتفاهم المتبادل، والتعامل مع الصراعات الحتمية في كل حياة مشتركة.

دعوني أُعيد صياغة ما طرحته من قبل في البداية. في البيئة الحديثة السائلة، لا بد للتعليم والتعلم، حتى يكون لهما قيمة، من أن يكونا مستمرين، وأن يكونا مدى الحياة في حقيقة الأمر. وآمل أن نستطيع الآن أن نرى أن أحد الأسباب، وليس أهمها، وراء ضرورة التعليم المستمر مدى الحياة يتمثّل في طبيعة المهمة التي نواجهها على الطريق المشترك للتمكين، إنها مهمة ينبغي أن تشترك مع التعليم في السمات نفسها، أي أن تكون مستمرة، مدى الحياة، وبلا نهاية. هذا هو حقاً ما ينبغي أن يكون عليه التعليم حتى يستطيع رجال العالم الحديث السائل ونساؤه أن يسعوا لتحقيق أهداف حياتهم بقدر من المهارة والثقة بالنفس على الأقل، وعلى أمل بأن ينجحوا في مسعاهم. لكن ثمة سبباً آخر أقل اهتماماً وإن كان أقوى من السبب الذي ناقشناه الآن. فهو لا يتعلق بتطويع المهارات البشرية لمواكبة الوتيرة السريعة التي يحدث فيها تغيّر العالم، بل يتعلّق بجعل العالم الذي يشهد تغيراً سريعاً أكثر رحابة وقبولاً للإنسانية. وتستلزم تلك المهمة تعليماً مستمراً مدى الحياة، وهنا يذكرنا هنري جيروكس وسوزان سيرلز بما توصّلا إليه:

إن الديمقراطية عُرضة للخطر لأن الأفراد عاجزون عن ترجمة تعاستهم الفردية التي يعانونها إلى اهتمامات عامة مشتركة وأفعال جمعية. فالشركات متعددة الجنسيات أخذت تشكّل محتوى أغلب وسائل الإعلام السائد، ومن ثَمّ خصخصة الفضاء العام، وهكذا تبدو المشاركة المدنية عاجزة يوماً بعد

---

(٧) Dominique Simone Rychen, "Lifelong Learning- but Learning for What?," *Lifelong Learning in Europe* (LlinE), vol. 9, no. 1 (2004), pp. 26-33.

يوم، وتتوارى القيم العامة. لقد صارت المواطنة في عيون كثير من الناس اليوم مجرد فعل من أفعال شراء السلع وبيعها (بمن في ذلك المرشحون)، ولم تعد فعلاً من الأفعال التي تزيد رقعة الحريات والحقوق من أجل خلق ديمقراطية حقيقية[٨].

لا شك في أن المستهلك عدو المواطن . . . فما أكثر الدلائل التي تؤكد أن الناس في الأنحاء كافة «المتقدمة» الثرية من الكوكب يديرون ظهورهم للسياسة، وما أكثر المؤشرات التي تدل على اللامبالاة السياسية المتزايدة وفقدان الاهتمام بإدارة العملية السياسية. بيد أن السياسة الديمقراطية لا يمكن أن تعيش طويلاً في ظلّ سلبية المواطن الناجمة عن الجهل السياسي واللامبالاة. فحريّات المواطنين ليست ممتلكات يكتسبها المرء مرة وللأبد، ويعني ذلك أن هذه الممتلكات ليست في أمان بالاقتصار على حفظها في خزائن خاصة، بل لا بد من زرعها حتى تضرب بجذورها في تربة سياسية واجتماعية، ولا بدّ من تسميدها كل يوم، ولا بد من رعايتها يوماً بعد يوم، بخبرة المواطنين المخلصين وعلمهم وأفعالهم الواعية، وإلا جفّت وتهشّمت. فليست المهارات التقنية وحدها هي التي تحتاج إلى تجديد مستمر، وليس التعليم المتمركز حول الوظيفة وحدها هو الذي لا بد من أن يستمرّ مدى الحياة، فهذا التجديد المستمر مدى الحياة يحتاج إليه، وبدرجة أشد، تعليم المواطنة.

ويُجمع أغلب الناس اليوم من دون جدال كثير على ضرورة تجديد معرفتهم المهنية ومواكبة المعلومات التقنية الجديدة إذا أرادوا اجتناب «التخلّف عن ركب السائرين» و«طرحهم في البحر» من فوق السفينة المتزايدة السرعة التي تسمّى «التقدم التكنولوجي». بيد أننا نفتقد الشعور بضرورة مماثلة عندما يتعلّق الأمر باللحاق بالتيّار المندفع نحو التطوّرات السياسية والتغيّر السريع لقواعد اللعبة السياسية. وقد جمع هنري جيروكس وسوزان سيرلز نتائج بعض الإحصاءات التي تبرهن على الاتساع السريع للفجوة التي تفصل الرأي العام عن الحقائق المركزية للحياة السياسية:

---

(٨) Henry A. Girourx and Susan Searls Giroux, "Take Back Higher Education: Toward a Democratic Commons," *Tikkun*, vol. 18, no. 6 (November-December 2003).

بُعيد غزو العراق، نشرت صحيفة **النيويورك تايمز** استطلاعاً للرأي يوضح أن ٤٢ في المئة من الشعب الأمريكي يعتقدون بأن صدام حسين كان مسؤولاً مسؤولية مباشرة عن أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر والهجوم على مركز التجارة العالمي والبنتاغون. كما نشرت شبكة كولومبيا للبث (سي بي إس) استطلاعاً للرأي يوضح أن ٥٥ في المئة من الشعب الأمريكي يعتقدون بأن صدّام حسين دعم تنظيم القاعدة الإرهابي دعماً مباشراً. وأما شركة الإعلام نايت ردر فَنَشرت استطلاعاً للرأي يوضح أن ٤٤ في المئة من عينة الاستطلاع يعتقدون أن أغلب أو بعض مهاجمي الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر مواطنون عراقيون. ويعتقد أغلب الأمريكيين بأن صدّام حسين كان يمتلك أسلحة دمار شامل، وأن تلك الأسلحة عُثر عليها، وأنه كان على وشك تصنيع قنبلة نووية، وأنه كان يعتزم إلقاءها على شعب أمريكي لا يعي الخطر الذي يحيط به. كل هذه الادّعاءات لم يكن لها أصل في الواقع، ولم يظهر دليل يدعم هذه الادّعاءات ولو من بعيد. وعندما أجرت **الواشنطن بوست** استطلاعاً للرأي مع حلول الذكرى الثانية لمأساة الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر تبين أن ٧٠ في المئة من الأمريكيين ما زالوا يعتقدون بأن العراق أدّى دوراً مباشراً في تخطيط هجمات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر.

وأمام هذا الكم الكبير من الجهل، من السهل أن يشعر المرء بالضياع وبالحظ السيئ، ومن الأسهل أن يحلّ به الضياع والحظ السيئ من دون أن يشعر بهما. فقد أشار بيير بورديو إشارة بليغة عندما قال إن الشخص الذي لا يتحكم في الحاضر لا يمكنه أن يحلم بالتحكم في المستقبل. ويبدو أن معظم الأمريكيين لم يكن لديهم سوى رؤية ضبابية لما يحمله الحاضر. وهذا افتراض يؤكّده بعض المراقبين الذين يتمتعون برؤية ثاقبة قاطعة. يقول براين نولتون: «يرى كثير من الأمريكيين أن الآراء المتضاربة حول الأخطار التي حدّقت بهم في الآونة الأخيرة عجّزتهم عن تقدير الطريقة التي ينبغي أن يسلكوا بها ومدى ضرورتها، والتوجس منها»[٩].

إن الجهل يفضي إلى شلل الإرادة؛ فالمرء لا يعلم خفايا المستقبل،

---

(٩) انظر:

"Hot-Cold-Hot: Terror Alert Left America Uncertain," *International Herald Tribune*, 5/8/2004.

ولا يمكنه حساب المخاطر. وأما الجهات التي لا تصبر على القيود التي تفرضها الديمقراطية على أصحاب السلطة، فترى أن عجز الناخبين الناجم عن الجهل، وعدم الإيمان المنتشر بفاعلية التمرد، وعدم الاستعداد للمشاركة السياسية إنما هي مصادر لازمة ومفضّلة للرأسمال السياسي. إن الهيمنة عبر غرس الجهل واللايقين عن عمد لهو أجدر بالاعتمادية ومنح الثقة، وأرخص من السيطرة القائمة على النقاش الدقيق للحقائق والجهد الدؤوب من أجل الاتفاق على حقيقة الأمر، وعلى أقلّ طرق العمل خطورة.

فالجهل السياسي يولّد نفسه بنفسه من دون تدخّل أو قوة خارجية. والقيد الذي يُجدل من الجهل واللافعل مفيد متى أُريد إسكات صوت الحرية أو غلّ يديها.

إننا نحتاج إلى تعليم مدى الحياة حتى يمنحنا الاختيار، لكننا نحتاج إليه أكثر لإنقاذ أحوالنا التي تجعل الاختيار متاحاً وممكناً لنا.

الفصل السابع

التفكير في أزمنة مظلمة
(أرندت وأدورنو من جديد)(*)

نحن نعيش حقاً «أزمنة مظلمة»، كما تقول حنة أرندت وبرتولت بريشت. وتشرح حنة أرندت طبيعة هذا الظلام وأصوله قائلةً: «إذا كانت وظيفة المجال العام هي تسليط الضوء على شؤون الناس بتوفير مساحة للظهور يمكنهم فيها، بغضّ النظر عن النتيجة، تقديم أنفسهم بالقول والعمل، وعرض ما يمكنهم فعله، فإن الظلام قد حلَّ عندما انطفأ هذا النور جرّاء «فجوة المصداقية»، و«الحكومة الخفية»، والكلام الذي لا يكشف الحقيقة، بل يخفيها وراء المظاهر الخادعة، والترغيب الأخلاقي وألوان الترغيب الأخرى التي تتذرّع بالتشبّث بالحقائق القديمة وتحقِّر من تجليات الحقيقة كافة باعتبارها تفاهات لا معنى لها»(١).

وتصف أرندت عواقب هذا الظلام قائلةً: «إن المجال العام فقد قوة التنوير التي كانت جزءاً من طبيعته. فمنذ تدهور العالم القديم، اعتبر العالم الغربي أن التحرّر من السياسة هو إحدى الحريات الأساسية، وصار كثير من الناس في البلدان الغربية يفيدون من هذه الحرية وينسحبون من العالم ومن التزاماتهم بداخله... ولكن صاحب الانسحاب خسارة واضحة للعالم تمثّلت في ضياع حلقة الوصل المميزة التي كان ينبغي تشكيلها بين الفرد وإخوانه البشر»(٢).

(*) نشرت نسخة من هذا الفصل، في:
Moshe Zuckerman, ed., *Theodor W. Adorno: Philosoph des beschadigten Lebens* (G-16ttlingen: Wallstein Verlag, (2004).

(١) Hannah Arendt, *Man in Dark Times* (New York: Harcourt Brace, 1983), p. viii.

(٢) المصدر نفسه، ص٤ ـ ٥.

وهكذا فإن الانسحاب من السياسة والمجال العام يتحوّل، كما تقول حنة أرندت، إلى «توجّه أساس للفرد الحديث، ففي اغترابه عن العالم لا يمكنه أن يعبّر عن نفسه حق التعبير إلا في خصوصية اللقاءات المباشرة وحميميتها»[٣].

وقد أعد بيتر غاي دراسة موجزة لمجمل الأفكار التي ساعدت على نشأة طريقة حياتنا العجيبة المعروفة باسم «الحداثة»، وتوصّل إلى أنه «في عصر التنوير، كان الخوف من التغيير، وهو خوف ساد كل مكان آنذاك تقريباً، يفسح الطريق للخوف من الجمود. وهكذا صارت كلمة «التجديد» (Innovation) التي كانت بمثابة الذم، كلمة للمدح»[٤]. فانتهت مبررات الخوف من التغيير، وكان هناك شعور، على الأقل بين المفكرين والأدباء في صالونات باريس ومقاهي لندن، بأن «ميزان القوى في صراع الإنسان ضدّ الطبيعة كان يتغير لمصلحة الإنسان». فلم يعد التجديد ينذر بمصيبة جديدة من مصائب القدر المتقلّب، بل صار يبشر بخطوة جديدة على طريق التحكّم الإنساني في مصير الإنسانية. فمزاج العصر لم يكن «تبجّحاً ولا تباهياً يخفي عجزاً»، بل «اعتماد عقلانيّ على كفاءة الفعل المفعم بالطاقة والنشاط»، وهكذا كان الفعل هو اسم اللعبة؛ فمتى وُجدت إرادة الفعل، وضحت السبيل وأدواتها.

حينذاك ساد شعور (على الأقل بين أهل الفكر والمعرفة) بإمكانية اختصار الطريق بجهد كافٍ وتعجيل المرور «من الخبرة إلى البرنامج العملي»، كما يقول بيتر غاي (أو بعبارات أخرى، من النظر إلى الفعل، ومن النظرية إلى الممارسة، ومن المعرفة الفاضلة إلى العالم الفاضل، ومن قراءة تصميمات الطبيعة إلى تصميم طبيعة جديدة معدلة). لقد شهد «عصر التنوير» ميلاد ما يسميه ديفيد هيوم «العلوم الأخلاقية»: علم الاجتماع، وعلم النفس، والاقتصاد السياسي، والتعليم الحديث. وكانت جميع هذه العلوم عازمة على خدمة «عصر الإدارة» الذي «اصطدم فيه المسؤولون الإصلاحيون

---

(٣) المصدر نفسه، ص٢٤.

(٤) Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation,* 2 vols. (London: Wildwood House, 1973), vol. 2: *Science of Freedom,* pp. 3ff.

بالممارسات التقليدية والمؤسسات السائدة»، وكان القائمون على الإشراف والتوجيه الحكومي يزحفون خلف قوات سياسة «دعه يعمل» (Laissez faire). وكان الطب «مجالاً استراتيجيّاً لكل معرفة حقيقية»، فكان يمثّل النموذج الأمثل عند الإقبال على فعل من الأفعال مهما كانت أهدافه، فيبدأ بتشخيص المرض، ويتبعه إعداد وصفة العلاج، ويليه تطبيق العلاج، ثم استعادة المريض لصحته، أو ربما التمتع بصحة أفضل وحصانة أقوى. فكان «الطب»، كما يقول بيتر غاي، فلسفة عملية، وكانت الفلسفة طباً للفرد والمجتمع»[٥].

وبعد مرور أكثر من قرنين، في زمن يراه عدد كبير من المراقبين «حداثةً متأخرة»، يخبرنا دانييل غالفين الذي تلقّبه لورا بارتون «بعميد صبغات الشعر» بأن «لون الشعر صار جزءاً جوهريّاً من جمال المرأة، بل إن الشعر بلا لون مثل وجه بلا مسحوق تجميل»[٦]. تقول لورا بارتون: «لون شعرنا هذا الموسم كاراميل، والموسم الذي يليه ماهوغاني، وهكذا نبحث في قلق عن جذورنا حتى نتأكد ما إذا كان لون شعرنا الطبيعي عاد يزحف مرة أخرى مثل الفطريات الصغيرة». وتعترف لورا بارتون نفسها بأن لون شعرها بني، وأنها تصبغه باللون البني: «بالطبع لديّ إيمان راسخ بأنني أصبغه بظل عظيم من اللون البني». وليس الشعر إلا جزءاً واحداً من الأجزاء البدنية الظاهرة التي لا بد من أن تلهث وراء معايير العظمة وهي تعدو بأقصى سرعة. ففي السنوات العشر الأخيرة وصل عدد صالونات العناية بالأظافر في الولايات المتحدة إلى أكثر من ثلاثة أضعاف، ووصل عدد جراحات التجميل إلى أكثر من الضعف، ليبلغ ٦٢ مليون عملية جراحية في سنة ٢٠٠٢ وحدها. ويؤكد أبوستولوس غيتاناس، وهو جرّاح تجميل في لندن، أنّ عدد جراحات التجميل في بريطانيا يزداد بنسبة ١٠ إلى ٢٠ في المئة كل عام. وعلى القارئ ألا ينسى البشرة، والأنف، والخصر، والصدر . . .

يقول ريتشارد سينيت عن الانشغال الوسواسي القهري بما يسمى «إعادة هندسة الأعمال» (Re-engineering): «إن المشروعات القادرة على البقاء على

---

(٥) المصدر نفسه، ص٨، ١٥ ـ ١٧ و٥٦.

(٦) انظر:

Laura Barton, "Flight from Relaity," *Guardian Weekend* (16 August 2003), pp. 14-19.

أكمل وجه يجري تخريبها والتخلّي عنها، والعمال الأكْفَاء يُشرّدون بدلاً من مكافأتهم، ويرجع ذلك إلى أن الشركات لا بد من أن تبرهن للسوق على قدرتها على التغيير»(٧). ويستشهد سينيت بما كتبه كل من ميشال بيور وتشارلز سابل عن همّ آخر في هذه الأيام يسمى «التخصص المرن»، وهو «استراتيجية من التجديد الدائم، والتكيف مع التغير المستمر بدلاً من بذل الجهد والتحكّم فيه»(٨). ولننصت إلى ما يقوله الوزراء الحاليون، وإلى من سيتولّون هذا المنصب في المستقبل، وإلى المتحدثين الرسميين باسمهم، عندئذٍ سنجد أنهم يغنّون بأصوات متعددة، ولكن ثمة نغمة مشتركة في الأنغام كافة: التحديث، التحديث، التغيير أو الفناء، فلا بديل عن ذلك!

ثمة تشابه مذهل بين الشخصيات الرئيسة في القصتيْن اللتيْن تحكيان عن حقبتيْن يفصلهما أكثر من قرنيْن من الزمان (أي الحداثة الصلبة والحداثة السائلة). فأبطال القصتيْن لا يهدأ لهم بال، ولا يمكن أن يقرّ لهم قرار. إنهم غير راضين بما هو كائن، أو غير راضين تماماً بقبول ما هو كائن على حاله ولا بتركه لحاله زمناً طويلاً. إنهم يتمنّون أن يجعلوه مختلفاً، ويرغبون في أن يصير مختلفاً حتى وإن رضوا به؛ ذلك لأن جعل الأشياء مختلفة، أي جعلها دائماً في حركة دائبة، هو الشيء الحقيقي المهم. فالتغيير، بل والثقة والإصرار على إمكان تغيير الأشياء، هو ما يحيي الأمل في الإشباع. فهؤلاء الأبطال يشعرون بثقة مزدوجة؛ إنهم يعتقدون بأن الأشياء من الممكن تغييرها، وأنهم هم أنفسهم يمكنهم أن يجعلوا الأشياء مختلفة.

هذا عن التشابه، ولنناقش الآن بعض أوجه الاختلاف المذهلة بين هذه الشخصيات الرئيسة، وسنتناول ثلاثة اختلافات على وجه التحديد:

أولاً: كان أبطال القصة الأولى عازمين على إدارة الأشياء، كانوا يطمحون إلى الإدارة والسيطرة وتصريف الأمور، وكانوا يتطلّعون إلى طرق أكثر كفاءة في مراقبة العالم والإشراف عليه، ثمّ استخدام هذه الطرق في نقل البشر، كل البشر، إلى عالم السعادة. فكانوا يعتقدون بأن السعادة منتج

---

(٧) Richard Sennet, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism* (New York: W.W. Norton and Company, 1998), p. 51.

(٨) Michael J. Piore and Charles F. Sabel, *The Second Industrial Divide: Possibilities for Prosperity* (New York: Basic Books, 1974), p. 17.

لعالم يحظى بتحكم جيد، منتج لطبيعة غير بشرية تصوغها جهود بشرية في صورة أكثر قابلية للتعديل بما يخدم الاستخدام البشري، وبما يحقّق السعادة البشرية، ومنتج لطبيعة بشرية مطهرة من كل شيء يخالف أو لا يناسب الحالة التي تمثّلها تلك السعادة. وأما أبطال القصة الثانية فلا ينشغلون كثيراً بحالة العالم، ويبدو أنهم يتّبعون الحكمة القديمة التي تقول: «الماء يُكذِّب الغطاس»، على افتراض بأن الماء الذي غطس فيه الغطاس من قبل لن يتغير مكانه، ولا يمكن استبداله بمكان آخر أكثر ترحيباً بالغطاسين، وأنه ليس مكاناً لا يمكن أن يختبر الغطاس فيه صدقه وقدرته. فالخروج من حالة عدم السعادة لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال عملية يقوم بها الباحثون عن السعادة بأنفسهم، كُلٌ على حدة، فلا يجتمع الباحثون عن السعادة، ولا يفكّرون معاً في تصميم شكل لعالم أفضل، ولا يوحّدون صفوفهم، ولا يعملون معاً من أجل عالم أفضل. خلاصة القول، إذا كان السعي وراء السعادة ينتج أفراداً سعداء، فلا بد لهذه السعادة من أن تكون مهمة جمعية لأبطال القصة الأولى، ومهمة خاصة تماماً لأبطال القصة الثانية يتولّاها كل فرد على حدة، ويؤدّيها كل فرد على حدة من بدايتها إلى نهايتها.

ثانياً: كانت الشخصيات الرئيسة في القصة الأولى تهتم بإصلاح العالم القائم أو بناء عالم جديد معدل، وكانت ترى في ذلك حملةً لها غايتها. فكان لا بد من تجاوز العالم السائد حتى يمكن وضع عالم آخر مكانه، ولكنه ليس مجرد «عالم آخر»، بل عالم مختلف عن العالم الذي وُضع مكانه بحيث لا يتطلب أي تجاوز إضافي. عالم كامل، وفي حالة من الكمال، كما يقول ليون باتيستا، بحيث يكون أي تغيير تغييراً إلى الأسوأ. فكان للمهمة التي اعتزم أبطال القصة الأولى القيام بها سقف زمني، ولذا لم تستلزم زيادة السرعة إلا إذا كان الغرض من زيادتها تقريب الوصول إلى لحظة الإبطاء والتوقّف. وأما أبطال القصة الثانية فإما يحتقرون فكرة التوقّف نفسها والثبات في المكان أو لا يكترثون بخط النهاية أبداً، بل ينصبّ اهتمامهم على أقرب خطوة، مدركين أنه ليس بوسعهم أن يعلموا ولا أن يخمّنوا مسبقاً الخطوة التي لا بد من أن يتّخذوها بعد ذلك. فهم لا يرون حركتهم الدائبة مهمّة مؤقتة تحقّق غرضها، وتلغي ضرورتها، بل إن الغرض الوحيد للحركة الدائبة هو البقاء في حركة دائبة. فإذا كان أبطال القصة الأولى يرون التغيير عملية

واحدة مقطوعة، ووسيلة لغاية، فإن أبطال القصة الثانية يرونه غاية في حدّ ذاته، وهدفاً لا بد من ابتغائه إلى الأبد.

ثالثاً: كانت الشخصيات الرئيسة في القصة الأولى على استعداد بترغيب البشر في التغيير واستنهاضهم وتأنيبهم، وقد ضاقوا ذرعاً بافتقار الناس إلى الخيال، واعتقدوا أو ظنوا أن الأمر يحتاج إلى كثير من الدفع والجذب لإرغام الناس على الخروج من سُباتهم وقبول التغيير، أي استنهاضهم للانضمام إلى الجهود الرامية إلى تغيير العالم. وأما أبطال القصة الثانية فيرون أن حالات «الثبات» و«السكون» و«عدم النشاط» ليست آفاقاً يأخذها المرء على محمل الجدّ. فهم لا يقفون مكتوفي الأيدي، ولا يقفون وقفة المتفرج، بل إن رفض التغيير يتطلّب منهم الفعل. إنهم في حركة دائبة لأنهم لا بد من أن يتحرّكوا، وهم يتحرّكون لأنهم لا يستطيعون التوقف. إنهم لا يحافظون على وضعهم المنتصب إلا وهم يدورون بسرعة مثل الدراجات، كما لو أنهم يتبعون مرة أخرى النصيحة التي أشار إليها لويس كارول: «هنا، والآن، تأمل، الوقت يلتهم كل الجري الذي يمكنك أن تجريه، لتجد نفسك في الموضع نفسه. فإذا أردت أن تصل إلى مكان آخر، لا بد من أن تَجريَ على الأقل ضعف السرعة التي تجري بها الآن!»

وهنا لا بد لنا من وقفة.

اشتملت كل قصة من القصتيْن على شخصيات أخرى تؤدّي دور البطل. فكان أبطال القصة الأولى كاتبي السيناريو والمخرجين وقادة الفرق الموسيقية والمدرّبين ومديري المسرح. وهنا يؤكد بيتر غاي أن «الفكر الجديد كان في أغلبه من نصيب علية القوم والصفوة المحظوظة، أما العوام الغفيرة في الحضر فكان نصيبها ضئيلاً في النظام الجديد»[٩]. وفي القصة الثانية أو في قصة التجاوز الإنساني في الشكل الذي نحكي (أو ينبغي أن نحكي) عنه في هذه الأيام، الأبطال هم اللاعبون أنفسهم، كلهم أجمعون، ممن هم في بؤرة الضوء وممن هم في الظل، وهم الممثلون الذين يلقون كلمات قليلة و الممثّلون الذين يتكلمون كثيراً. وفي الانتقال من القصة الأولى إلى القصة الثانية اختفى كاتبو السيناريو والمخرجون تماماً، وتوارى مديرو المسرح عن الأنظار أكثر من أي

(٩) Gay, *The Enlightenment:* An Interpretation, vol. 2: *Science of Freedom,* p. 4.

وقت مضى. لماذا حدث ذلك؟ لماذا لم يوجد مكان لأبطال القصة الأولى في القصة الثانية؟ هل تركوا المهمة؟ هل نحن أمام مهمة تحقّقت، مهما كانت نتائجها غير متوقّعة؟ أم أن الأبطال الأصليين انفك السحر عنهم، وتركوا مواقعهم الأمامية التبشيرية وانتقلوا إلى تسالي واعدة أكثر من غيرها؟ أم أنهم انصهروا وذابوا في الحشود الموجودة على خشبة المسرح حتى لا يمكن تمييزهم من بين الممثّلين ولا يشغلون مركز القصة؟

تمتد حياة تيودور أدورنو بين الحقبتين التي تحكي عنهما القصتان، يفصل بينهما الزمن، لكن توحّدهما كتابات أدورنو.

إن كتابات أدورنو توحد القصتيْن، فهو يذهب إلى أن القصة الثانية، مهما بدت مختلفة عن الأولى، لا يمكن فهمها إلا إذا استوعبنا القصة الأولى تماماً. فالعالم الذي تسرده القصة الثانية لا يمكن فهمه إلا باعتباره حلقة تالية للعالم الذي تصوّره القصة الأولى. لكن ذلك لا يعني ضمناً أن القصة الأولى تحمل في طيّاتها اقتراب حدوث القصة الثانية. فالقصة الأولى وحدها لا يمكن أن نستشف منها القصة الثانية، فكان من الممكن أن يكون لها حلقات متتالية مختلفة، بمعنى أن التاريخ لم يكن عليه أن يغير من وجهته، ويتبع المسار الذي اتخذه. لكن ما إن حكينا عن عالم القصة الثانية، فإنه يستحضر القصة الأولى من أجل المراجعة وتدقيق النظر من جديد. فالقصة الثانية تجعل مراجعة الأولى مقبولة، بل وواجبة. فلا معنى للقصّتين إلا بالحوار بينهما، وكتابات تيودور أدورنو تمثّل ذلك الحوار.

تفصل كتابات تيودور أدورنو بين القصتين عبر توحيدهما. فالعالم الذي تُصوره القصة الثانية إنما هو مقابلة جَذْرية، أي نفي للعالم الذي تسرده القصة الأولى، ولكن هذه المقابلة الجذرية تمثل المنتج النهائي للتدمير الذاتي للعالم الأول. وكلّما كان هذا التدمير حاداً، اتضحت الإمكانية التدميرية (بل والتدميرية الذاتية) للعالم الذي تقابله. إن مهمة تلك المقابلة، كما يقول أدورنو، «ليست حفظ الماضي، بل استعادة آمال الماضي»، تلك الآمال التي نبذناها ونسيناها وربما أضعناها. وهذا واجب كل مقاومة بالضرورة، ما دام عالم القصة الثانية «يحفظ الماضي بمعنى تدمير الماضي»[١٠].

---

(١٠) Theodor Adorno and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, translated from the German John Cumming (London: Verso, 1979), p. xv.

يخضع الماضي عادة لتدمير ممنهج بلا هوادة، فتصير استعادة الآمال ضرباً من المستحيل، حيث يجري اختزال الأفراد إلى مجرد سلسلة من التجارب اللحظية التي لا تخلّف أي أثر أو تخلّف أثراً بغيضاً «غير عقلاني» و«سخيف»، «تجاوزته الأحداث» بالمعنى الحرفي للكلمة[(١١)]. وما إن حدث هذا الاختزال للأفراد، فمن غير المحتمل أن يطلبوا الأمن في الأمل، أي في قضية يمكن أن تترسّخ في حقيقة واقعة. وكما بيَّن بيير بورديو بعد عدة عقود، فإن الناس الذين لا يملكون حاضرهم، لن يمتلكوا الشجاعة الكافية للتحكم في مستقبلهم[(١٢)] (والناس لا تملك حاضرها بالفعل في ضوء التقلب السريع للتجربة وميوعتها وتفتتها في أحداث قصيرة منفصلة تتوالى بوتيرة سريعة). فقلما يعتبرون المستقبل الغامض المتقلّب مستودع أمان صلباً دائماً يدّخرون فيه مسالكهم الآمنة ويحفظونها. ذلك لأن «سياسة عدم الاستقرار»، كما يسميها بيير بورديو، تُجرِّد المستقبل بأسره من اليقين، وتحول دون أي توقع عقلاني، إنها تحول دون الحد الأدنى من الأمل في المستقبل الذي يحتاج إليه المرء للثورة على الأوضاع.

عندما يحيا الفرد في أحداث منفصلة لا يربطها رابط، ولا خيط يمكن التنبؤ بمساره، فإنه يميل، كما يقول تيودور أدورنو، إلى أن يُسلِّم نفسه للكيان الجمعي، وتتمثّل مكافأته على الاستسلام السريع إلى «بوتقة الصهر» في وعد نبيل بشرف الاصطفاء، شرف الانتماء. فالضعفاء والخائفون يشعرون بالقوة عندما يجرون معاً يداً بيد[(١٣)]، وعندما يعاني أحدهم كل يوم الاحتقار والإحباط، فإنه يجد مأوى لنرجسيته الشخصية في «نرجسية

(١١) المصدر نفسه، ص٢١٦.

(١٢) Pierre Bourdieu, "La Précarité est partout aujourd'hui," dans: Pierre Bourdieu, *Contre-feux: Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale* (Paris: Raison d'Agir, 1998), pp. 96-97.

(١٣) Theodor W. Adorno, *Critical Models: Interventions and Catchwords,* translated and with a Preface by Henry W. Pickford, European Perspectives (New York: Columbia University Press, 1998), p. 276.

هنا يستخدم تيودور أدورنو مصطلح «بوتقة الصهر» (Melting Pot) بمعنى مختلف عن المعنى السائد، فهو يشير ضمناً إلى المعنى الأصيل لوعاء تذوب فيه المحتويات كافة وتختلط وتمتزج بحيث تفقد فرديتها وتصير غير متمايزة.

جمعية»، في وعد بالأمن، في وعد زائف بالطبع عندما يتعلق الأمر بخلاص الفردية الجريحة، فأمل الخلاص لا تفارقه خيبة الأمل، ما دام الوعد بمكافأة تقدير الذات بالوكالة يقطعه على نفسه الكيان الجمعي الذي يجعل قبول الانضمام إليه مرهوناً بتعليق الفردية أو استسلامها[١٤]. ولكن في ضوء العجز الذي يعانيه الأفراد، فإنهم يظلون معرّضين لدرجة لا تطاق من الجرح النرجسي ما لم يسعوا إلى تماهٍ تعويضي مع قوة الكيان الجمعي وعظمته[١٥].

إن استسلام الفردية الذي يعيشه المرء ويتدرب عليه كل يوم، يمثّل الفعل المتكرر الذي تُبنى منه (ويعاد منه دوماً بناء) أسوار الحانات العامة التي تؤوي النرجسيات الفردية الطريدة الشريدة (ليلة أو ليلتيْن). ولا شيء سوى الفرديات المهملة المكوّمة بكميات كبيرة في مدخل الحانات يجعل أسوارها تبدو وكأنها متينة وآمنة بما يكفي للمبيت فيها.

إن المأوى عالم متخيل، لكن الخيال مَلَكة طائشة تتبع هواها، وضآلة الفرص تجعل أي مأوى عنواناً مشهوراً ومطلوباً زمناً طويلاً. فالمأوى المتخيّل يمكن أن نصفه بأي شيء إلا أن نصفه بأنه «طبيعي» و«مُعطى»، بل إنّ حياة المأوى لا تعدو أن تكون سلسلة من لحظات الإحياء، معجزة من البعث اليومي الذي لا يقين بدوامه. فالمأوى، مثل طالب الأمان بداخله، يتنقل في حياته من حدث إلى حدث. ولا تُخفي هشاشة المأوى وحالته المشكوك فيها كملاذ آمن (الأمن بوصفه وضعاً لا يبقى إلا على المدى البعيد ما دام الدوام سمته المميزة) سوى السرعة والوسيلة التي يجري بها اللائذون والمستجيرون من ملاذ إلى آخر، ومن حدث عابر إلى الذي يليه، ومن عضوية في جماعة تصبغ شعرها بلون الكاراميل إلى عضوية جماعة تصبغ شعرها باللون الماهوغاني، أو من فرد يسهر بالليل ليحمي الناس من مجرم مولع بالاستغلال الجنسي للأطفال إلى فرد يشارك في مظاهرة ضدّ مخيم لطالبي اللجوء يزعج راحة السكان.

يبدو أن الرأي العام نعمة مريحة للذين تعجز مهاراتهم الفردية الخاصة

(١٤) المصدر نفسه، ص١١٨.

(١٥) المصدر نفسه، ص١١١.

عن الوصول إلى المستوى المطلوب لفصل الحقيقة عن «مجرد الرأي» بشيء من الثقة. وهذه النعمة تريح الأفراد من القرارات التي يعجزون في كل الأحوال عن اتّخاذها، فلا يرشّون الملح على الجرح، ولا يزيدون الطين بِلة. ويصف بيير بورديو ذلك قائلاً: «إن الحقيقة ووجهة النظر تحدّدهما القوة المجتمعية التي تدين كل ما لا يتّفق مع هواها بأنه اتباع للهوى. فالحدّ الفاصل بين الرأي السليم والرأي الذي يُوصف بأنه آفة إنّما ترسمه في الواقع العملي السلطة السائدة لا معايير الرأي السديد»[١٦].

حدّ فاصل، أخيراً! ففي حضرته ينقشع كل تردّد مخيف ويتبدّد. الآن يعرف المرء أين الداخل وأين الخارج، ويستطيع أن يميّز بينهما، الآن يمكنه محاولة البقاء في الداخل بعيداً من تفتيش حُرّاس الحدود. فربما، ربما لا غير، يوفر البقاء في الداخل الأمن المأمول، لكنه يتملّص ويراوغ مراوغة تبعث على الغيظ والضيق (فليس بوسع الخاسرين الاختيار). أما الأرواح المغايرة فترى في ظهور الحدّ الفاصل فرصة طال انتظارها حتى يحددوا شيئاً آخر يمكن تجاوزه. إن الباحثين عن الأمن ومدمني المغامرة تخدمهما على حدّ سواء ممارسات رسم الحدود التي تقوم بها السلطة، فلا عجب في أنهم يوحّدون صفوفهم من أجل تحصين الحدّ الفاصل. وهذه هي المهمة التي تجمع بينهم، ويبدون استعدادهم للتعاون من أجل إنجازها، على الرغم من العداوات الكثيرة بينهم. ومن ذا الذي كان يمكنه ملاحظة الحدّ الفاصل أو الركوع لرسوخه الصلب المستتبّ لولا جهودهم الضرورية المتعارضة والمتكاملة على السواء؟

بعد عدة عقود من إرسال تيودور أدورنو كتابه **الأخلاق الصغرى** (*Moralia Minima*) إلى الناشر، قال الشاعر البولندي العظيم تشيسلاف ميلوش إن المفكرين والفنانين الذين يختارون (أو يُضطرون إلى أن يختاروا) المنفى، ذلك المجهول العظيم وراء الحدّ الفاصل، يبصرون أزمة البشر التي لم يكن لهم أن يبصروها لو أنّهم ظلوا في الداخل، حتى وإن كانوا يعانون القدر نفسه الذي يعانيه من يحاولون فهمهم[١٧]. فهل كان لجيمس جويس أن

(١٦) المصدر نفسه، ص١٠٩.

(١٧) Czesław Miłosz, *Szukanie ojczyzny* (Krak-18w: Zank, 1992), pp. 180ff.

يكتب **عوليس** لو أنه بقي في مدينة دَبْلن طوال حياته؟ وهل كان لإسحق باشيفز سنغر أن يستحضر عالم «التجمعات السكانية اليهودية» لولا أن العالم أُلقي به وراء أمل العودة؟ وهذه كلها بالطبع أسئلة بلاغية، فلم يكن لهما أن يكتبا ما كتبا لولا ذلك. لا بد من أن نفهم أن «المنفى لا يعني مجرد عبور للحدود، إنه ينمو وينضج من داخل الأشخاص الذين يعيشون تجربة المنفى، فيغيرهم، ويصير إلى مصيرهم». فثمة نعمة (أو على الأقل فرصة للنعمة) في ثوب نقمة تمثّلها العزلة والغربة والاغتراب. صحيح أن ذلك يعني خسارة للاندماج المريح المتناغم الوديع في الفضاء المحيط واستحالة الشعور بالراحة في الفضاء القريب، البعيد جداً في الوقت نفسه، والمختلف جداً عن الصورة الطوبوغرافية المرسومة في الذاكرة للأرض الأولى التي تعذّب المنفيين أو اللاجئين، لكن هذه الخسارة نفسها تمكّنهم من النفاذ إلى أعماق المنطق الكوني ومعنى الحياة في عالم (حديث سائل) يحيا فيه كل إنسان، من دون أن يدري في الغالب الأعم، حياة المنفيين. فما حدث في حياة الإنسان يخضع لتحوّل مستمر في الذاكرة ويكتسب غالباً سمات فردوس مفقود أكثر غرابة واغتراباً. فأغلب الأشياء التي يمكن أن تُقال عن وضع المنفيين الذي يفتقر إلى شكل ويبعث على خطر خفي يمكن أن تُقال عن كل الرجال والنساء الذين يتعرضون للفضاء الحضري الحديث السائل.

ولاء مزدوج، وخطر مزدوج، وفرصة مزدوجة لفهم الذات . . . يقول ميلوش: «إن المنفى اختبار الحرية، وتلك الحرية مخيفة. . . وذاك المنفى مدمر. لكن إذا قاوم المرء التدمير، فسيخرج من الاختبار أشد قوة».

تبدو آفاق التحرّر الإنساني مختلفة تماماً هذه الأيام عن الآفاق التي بدت واضحة لكارل ماركس، مع أن الاتهامات التي كالها ماركس لعالم معادٍ للإنسانية لم تفقد ضرورتها وصلتها الوثيقة بالواقع الحاضر. كما أن الفشل في العثور على هيئة محلّفين أكفاء يملكون سلطة إصدار الحكم وتنفيذه، سلطة إنزال العقوبة بالمذنبين وتعويض الضحايا، لم يمثّل أي دليل قاطع على لاواقعية الطموح الأصيل للتحرّر. فما من سبب وجيه لاستبعاد التحرّر من جدول الأعمال (بل العكس هو الصحيح، فالبقاء السام المزمن للأمراض سبب وجيه للمحاولة وبذل مزيد من الجهد). وهذه النقطة يشدّد عليها تيودور أدورنو كثيراً: «الحضور العنيد للمعاناة والخوف والخطر يعني

بالضرورة أن الفكر الذي لا يمكن تحقيقه ينبغي نبذه». والآن، كما كان الحال من قبل، لا بد للفلسفة من أن تعرف، من دون أي تهوين، السبب الذي يمكن أن يجعل العالم، الذي يمكن أن يكون فردوساً هنا والآن، الجحيم نفسه غداً. أما الفرق بين «الآن» و«آنذاك» فلا بد من البحث عنه في موضع آخر.

وقد بدا لكارل ماركس أن العالم جاهز للتحول إلى فردوس «هناك وآنذاك». بدا العالم جاهزاً للتحوّل الفوري لأن إمكانية تغييره من القمة إلى القاع كانت حاضرة على الدوام[18]. لكن الدنيا تغيّرت الآن، ودوام الحال من المحال (والعناد وحده هو الذي يمكن أن يتشبّث بهذه الأطروحة في الصيغة التي وضعها ماركس). لقد ضاعت إمكانية العثور على طريق قصير مختصر لحياة بشرية أفضل، بل إنّ بين هذا العالم هنا والآن وذاك العالم الآخر الذي يرحب بالإنسانية ويقبلها وتقبله لا توجد أية جسور باقية يمكن رؤيتها، سواء أكانت حقيقيةً أم وهمية، وما من حشود جاهزة لعبور الجسر الطويل بسرعة إذا صمّمه المصمّمون، ولا مركبات تقدر على حمل المستعدّين للعبور إلى الجانب الآخر والوصول إلى بر الأمان. وما من أحد يعلم السبيل إلى تصميم جسر قابل للاستخدام ولا الموضع الذي يمكن عنده تثبيت طرف الجسر من أجل تيسير المرور وسلاسته وانسيابيته. ومن ثَمّ فإن الإمكانات ليست حاضرة على الفور، أو كما يقول تيودور أدورنو، لقد انفصلت «الروح» عن «الواقع المادي»، ولا يمكن للروح أن تتشبث بالواقع إلا بتعريض نفسها للخطر والدمار، بل وبتعريض الواقع نفسه للخطر والدمار.

إن التفكير الذي ليس له حرم مقدس ولا وهم عالم داخلي، بعدما أقرَّ بافتقاره إلى الوظيفة والسلطة، هو وحده الذي بوسعه استبصار نظام للممكن واللاموجود، نظام يضع البشر والأشياء في موضعها الصحيح[19]. فالتفكير الفلسفي يبدأ ما إن يتوقف عن ارتضاء المعارف والمدركات التي يمكن التنبؤ بها ولا يخرج منها شيء سوى أكثر مما هو معلوم من قبل[20]؛ «فليس

---

(١٨) Adorno, Ibid., p.14.

(١٩) المصدر نفسه، ص١٥.

(٢٠) المصدر نفسه، ص١٢٨.

التفكير إعادة إنتاج لما هو موجود، بل إن التفكير لا يتوقف، ومن ثَمّ فهو يُحكم قبضته على الإمكانية. إنه لا يرتوي، ويأبى الارتواء السريع السهل، ويرفض الحكمة الحمقاء التي تحضّ على التسليم والاستسلام. وهكذا تصير اللحظة الطوباوية في التفكير أقوى كلما قاومت تشييء نفسها في يوتوبيا وعطّلت تحقّقها. وهكذا يتجاوز الفكر المفتوح نفسه»[٢١]. فالفلسفة، كما يؤكد تيودور أدورنو، تعني «العزم على التمسك بالحرية الفكرية الحقيقية»، وهذا التمسك هو ما يضمن لها «الحصانة من غواية الأمر الواقع»[٢٢].

لا أعلم إن كان تيودور أدورنو قرأ فرانز روزنزفيغ، لكن من يقرأ للمفكريْن يدهش للقرابة الاختيارية (الانتقائية) بين النتائج التي توصّلا إليها، فهي تظهر بوضوح من خلال التفاصيل الخلافية التي تميّز بينهما، وهي بالطبع اختلافات تتعلق بالمفردات، والمصادر المهمة، ومجالات الاهتمام، وأهمية الموضوعات. يقول روزنزفيغ، تماماً مثلما قال أدورنو لكن بمفردات أخرى، «سوء الفهم الذي يبديه الرأي السائد هو الامتياز الأكبر للفلسفة، بل وواجبها»[٢٣]، وأما البديل فلا يمكن أن يكون إلا «الفلسفة المشلولة» التي تقبع في المكاتب الأكاديمية، مع أن، أو لأن، الغاية الكبرى للفلسفة هي رفع عالم الحياة الإنسانية إلى مستوى لا يكون فيه سوء الفهم قدرها[٢٤].

يقول تيودور أدورنو: «النظرية تدافع عمن ليس بضيق الأفق»[٢٥]، والرأي السائد ضيّق الأفق بكل تأكيد، لما ذكرنا من أسباب ولأسباب أخرى

---

(٢١) المصدر نفسه، ص٢٩٢ ـ ٢٩٣.

(٢٢) Adorno and Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, p. 243.

(٢٣) انظر:

Franz Risenzweig, *Understanding the Sick and the Healty: A View of the World, Man and God,* With a New Introduction by Hilary Putnam; translated by Nahum Glatzer (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), pp. 39 and 59.

(٢٤) وراء هذا الاتفاق، تتفرق الطرق التي يسلكها أدورنو وروزنزفيغ. فبينما وجد أدورنو في الكبر الفلسفي الواعي (بتحرره، بل وبقطيعته للتواصل مع معنى سائد متجمد في قفص ظرفي) شرطاً لا غنى عنه في الدور الفلسفي في التحرّر الإنساني، فإن روزنزفيغ وجد الطريق إلى الغاية نفسها تحقق بالتواضع الفلسفي عبر اختيار الكلام والحوار وممارستهما (مع المعنى السائد، وإذا لا فماذا غيره؟) لا «الفكر المجرد» باعتباره الاستراتيجية الرئيسة للتواصل. «فالمفكر المتكلم» لا يمكنه توقّع الأشياء، ولا بد من أن يكون قادراً على الانتظار لأنه يعتمد على كلمة الآخر، إنه بحاجة إلى وقت، «فالمفكر المتكلم» يتحدّث لشخص، ويفكر لشخص، شخص ليس له أذنان فحسب، بل ولسان أيضاً.

(٢٥) Adorno, *Critical Models: Interventions and Catchwords*, p. 263.

ساقها أدورنو في كتاباته الخصبة. فغالباً ما تكون الممارسة، وكفاءة الممارسة على وجه الخصوص، عذراً أو خداعاً للنفس لدى الأوغاد، مثل البرلماني الأحمق في الرسوم الكاريكاتورية عند دوريه، فهو يفاخر بأنه لا ينظر إلى ما وراء المهام المباشرة الفورية. وهكذا ينكر تيودور أدورنو على الممارسة الثناء الذي يغدقه عليها المتحدثون الرسميون باسم العلم الوضعي والأكاديميون المتخصصون في الفلسفة (واقع الأمر أغلبية ساحقة) الذين يستسلمون لإرهابهم.

لا أعتقد بأن أدورنو يتوقع أن تفوز الروح كثيراً في حوارها مع المادة، فما إن جُرِّد البشر تماماً من ذاتيتهم وتحوّلوا إلى حشد متفرق منتشر زاحف، فإنهم يُختزلون إلى حالة المادة. وقد حذر أدورنو صديقه الأكبر منه فالتر بنيامين مما سمّاه «الأفكار المحورية البريشتية»، أي الأمل بأن «العمّال الحقيقيين»، سينقذون الفن من فقدان هالته أو ستنقذهم آنية الأثر الجمالي للفن الثوري[٢٦]، «فالعمال الحقيقيون»، كما يؤكد أدورنو، لا ينعمون في واقع الأمر بأية ميزة عن نظائرهم البرجوازيين في هذا الشأن - إنهم يحملون عاهات الشخصية البرجوازية النمطية كافة. ويختتم أدورنو كلامه قائلاً: «احذروا تحويل ضرورتنا» (ضرورة المثقّفين الذين «يحتاجون إلى الطبقة العاملة من أجل الثورة») «إلى فضيلة للطبقة العاملة كما يستهوينا الأمر على الدوام».

«العالم يهوى الانخداع»، هذا هو الحكم الواضح الذي أقرّه أدورنو، وهو يبدو تعليقاً على القصة الحزينة التي سردها فويتشفاغنر عن أوديسيوس والخنازير أو على «الهروب من الحرية» الذي تحدث عنه إريك فروم، أو على النموذج الأصيل لهما معاً، أي التأمل الحزين لأفلاطون في القدر المأساوي للفلاسفة الذين يحاولون أن يتقاسموا مع أهل الكهف البشائر التي جيء بها من العالم الذي تنيره الشمس. «فالبشر لا يقعون ضحية للغش والاحتيال وفق الاعتقاد السائد . . . إنهم يتلذّذون بالوقوع فريسة للغش والخداع». إنهم يشعرون أن حيواتهم لن تُطاق أبداً إذا لم يعودوا يتمسّكون

---

(٢٦) Theodor W. Adorno and Walter Benjamin, *The Complete Correspondence*, 1928-1940, edited by Henri Lonitz; translated by Nicholas Walker (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), pp. 127-133.

بإشباع رغبات لا تُشبع على الإطلاق[٢٧]. وهنا يستشهد أدورنو في استحسان فائق بمقالة سيغموند فرويد عن علم نفس الجماعة: «إن الجماعة تتمنى أن تُحكم بقوة غير مقيدة، إن لديها ولعاً متطرفاً بالسلطة، أو كما يقول غوستاف لوبون، إن لديها تعطّشاً للطاعة. والأب الأول هو مثال الجماعة الذي يحكم الأنا نيابة عن الأنا المثالي»[٢٨]. وهو يعزو النجاح المذهل والسطوة القاهرة التي حققتها صناعة الثقافة الجماهيرية إلى مكرها ودهائها في استغلال ذلك المثال وإرضائه: «هذا التوق إلى الشعور بالسير على أرض صلبة آمنة، إنما هو شعور يعكس حاجة طفولية في الحماية لا رغبة في الإثارة، وهو ما تعتني به، أما عنصر الإثارة فيظهر في المزح الجاد . . . فيبدو كل شيء «مقدّراً سلفاً»[٢٩].

إذا كان «التحرر»، وهو الهدف الأسمى للنقد الاجتماعي، يرمي إلى «تنمية الأفراد المستقلين الذين يحدّدون اتجاهاتهم ويقررون اختياراتهم بأنفسهم وبكامل وعيهم[٣٠]، فالمعركة ضدّ «صناعة الثقافة» ومقاومتها الشرسة، ولكن أيضاً ضدّ الضغط الذي تمارسه الحشود التي تَعِدها تلك الصناعة بإشباع رغباتها، وهي تشبعها بالفعل بخداع أو من غير خداع. فأين المثقّفون من كل ذلك؟ أين حُرّاس الآمال والوعود المحبطة التي حملها الماضي معه؟ أين نقّاد حاضر مذنب بنسيانه تلك الآمال والوعود وتخلّيه عنها من دون تحقيقها؟

يسود الرأي الذي يبدو أن هابرماس هو الذي ساقه أول الأمر، وعارضه عدد قليل من الباحثين المتخصّصين في فكر أدورنو فى الآونة الأخيرة، أن إجابة أدورنو عن هذه الأسئلة وأخواتها إنما يأتي على أكمل وجه وأحسنه في قصة تحكي عن «رسالة في زجاجة مغلقة». فالشخص الذي كتب الرسالة ووضعها في زجاجة، وأحكم غلق الزجاجة، وألقى بها في البحر، لا يدري متى (إذا حدث أصلاً!) يمكن تحديد موقع الزجاجة ومن البحار (إذا كان

---

(٢٧) Theodor W. Adorno, *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, edited by J. M. Bernstein; translated by Wes Blomster (London: Routledge, 1991), p. 89.

(٢٨) المصدر نفسه، ص١١٩.

(٢٩) المصدر نفسه، ص١٣٨.

(٣٠) المصدر نفسه، ص٩٢.

هناك بحار أصلاً) الذي ستقع عينه عليها ويلتقطها، وإذا كان للبحار الاستطاعة والاستعداد (بعدما فتح الزجاجة وأخرج الرسالة) لقراءة النص، وفهم الرسالة، والقبول بمحتواها، واستخدامها وفق نيّة المؤلّف. إن المعادلة كلّها تتألّف من متغيّرات مجهولة، وما من سبيل لمؤلّف الرسالة الموجودة في الزجاجة بأن يحلّ المعضلة. وفي أفضل الأحوال يمكنه أن يردّد وراء كارل ماركس قائلاً: «لقد قلت ما كان ينبغي أن أقول، وأنقذت روحي». فالمؤلّف أنجز مهمته، وفعل كل ما بوسعه للحفاظ على الرسالة من الانقراض. فالآمال والوعود التي يعرفها، ولا يعلم عنها أهل زمانه شيئاً أو تناسوها، لن تمرّ بنقطة اللاعودة، ولن تطويها صفحة النسيان، بل سيُمد في عمرها على الأقل. إنها لن تموت مع المؤلّف، أو على الأقل يجب عليها أن لا تموت، وإلا وجب أن تموت، إذا كان المؤلّف نفسه قد استسلم لرحمة الأمواج بدلاً من أن يستخدم زجاجة مُحكمة الإغلاق.

يحذّر أدورنو مراراً وتكراراً بأن «الفكر ليس محصّناً من لعنة التواصل، وإن الإفصاح عنه في مقام غير مقامه يكفي لتقويض حقيقته»[٣١]. فعندما يتعلّق الأمر بالتواصل مع الفاعلين أو الفاعلين المحتملين، والمتردّدين في الانضمام إلى الفعل في أزمانهم، فإن المفكر يجد أن الانعزال المقدّس هو الطريقة الأفضل للتعبير عن قَدْر من التضامن تجاه البؤساء والتعساء. ذلك الانعزال الطوعي ليس خيانة من منظور أدورنو، ولا انسحاباً ولا تعالياً. وهكذا فإن الوقوف على مسافة من الأشياء إنما هو فعل من أفعال المشاركة الفعّالة، فهو الشكل الوحيد الذي يمكن أن تتّخذه المشاركة في جانب الآمال المحبطة أو الآمال التي خانها أصحابها. فالمراقب المتجرّد يتعلّق بالفعل بالقدر الذي يتعلّق به المشارك الفعّال، والنظر العميق في هذا التعلّق هو الميزة الوحيدة التي يحظى بها المراقب المتجرّد، علاوة على الحرية المتناهية في الصغر التي تكمن في المعرفة في حدّ ذاتها[٣٢].

إن القصة الرمزية التي تحكي عن «رسالة في زجاجة مغلقة» تشير ضمناً إلى افتراضيْن: وجود رسالة تصلح للتدوين وتستحق العناء الذي يتطلّبه

(٣١) Theodor W. Adorno, *Minima Moralia; Reflections from Damaged Life,* translated from the German by E. F. N. Jephcott (London: Verso, 1974), p. 25.

(٣٢) المصدر نفسه، ص٢٦.

إلقاءها في البحر، واستحقاق الرسالة للجهد الذي يبذله من يعثر عليها في فتحها وقراءتها واستيعابها والعمل بها، وذلك بمجرد أن يجدها ويقرأها (وهي لحظة لا يمكن تحديدها مسبقاً). وفي بعض الحالات، مثل حالة أدورنو، ربما يكون ائتمان قارئ مجهول على الرسالة لأجل غير مسمى، أفضل من مخالطة أهل زمان لا يبدون رغبة في الإنصات ولا استعداداً له، ولا استيعاباً لما يسمعون. في تلك الحالات، يقوم إرسال الرسالة إلى أهل زمان ومكان مجهولَيْن على الأمل بتجاوز قوّة تأثيرها للتجاهل الحاضر والبقاء حيّة بعد انقضاء الظروف العابرة التي سبّبت هذا الإغفال والتفريط.

إن وضع «رسالة في زجاجة مغلقة» لا يكون وسيلة ناجعة إلا إذا كان الشخص الذي يلجأ إليها يثق بأنّ القيم خالدة، ويؤمن بأنّ الحقائق كلية، ويظنّ أن المخاوف التي تثير البحث عن الحقيقة والاحتشاد من أجل الدفاع عن القيم ستدوم. فالرسالة في الزجاجة المغلقة شهادة على الطبيعة العابرة للإحباط والطبيعة الدائمة للأمل، شهادة على امتناع تدمير الإمكانات وهشاشة الصعاب والشدائد التي تحول دون تحقيقها. والنظرية النقدية، كما يرى أدورنو، هي تلك الشهادة، وهذا يسوِّغ الصورة المجازية التي ترسمها القصة التي تحكي عن «رسالة في زجاجة مغلقة».

ولنتذكر أن تلك الشهادة تَفصِل نقد أدورنو فصلاً تاماً عن «الفكر الراديكالي» للتيار العدمي في الفكر مابعد الحداثي. وإنني أتفق تماماً مع جان بودرِيّار، وهو المتحدّث الرئيس باسم الفكر مابعد الحداثي، بأن هذا «الفكر الراديكالي» ليس عملية جدلية ولا نقداً، ولعلّ ذلك يرجع إلى أنه يرفض الافتراضيْن اللذين تشهد على قبولهما عند أدورنو نظريته النقدية. ففي البيانات التمهيدية(٣٣) التي وصفها بودرِيّار، يرفض الفكر الراديكالي أن ينخرط في نقاش المعنى الذي هو جوهر التنظير النقدي، فالدعامة الأساسية للفكر الراديكالي ليست إعادة تأويل الأحداث وتفسيرها، بل خلخلة واقعية الأحداث وسلامة الفكر الذي يسعى لشرحها وتفسيرها، ذلك لأن كشفه على حقيقته وإزالة الأوهام عنه تعدّ نسخاً في الفكر لعملية «التدمير الرمزي» الذي

---

(٣٣) Jean Baudrillard: *Power Inferno* (Paris: Galilée, 2002), pp. 24-25, and *La Pensée radical* (Paris: Sens and Tonka, 2001), pp. 8-9.

يولّده «الحدث» ويديمه. فلا يولد الفكر الراديكالي من الشك الفلسفي ولا اليوتوبيا المحبطة، بل يتّجه نحو مساءلة العالم، بما في ذلك نقده وفلسفته الطوباوية الناشئة عن الفراغ الذي يفصل الاثنين.

إن أنصار الفكر الراديكالي، كما يقول بودرِيّار، يحلمون بعالم يضحك فيه الجميع من قلوبهم عندما يقول قائل: «هذا صحيح»، و«هذا حقيقي». ففي ذلك العالم، إذا جاز التعبير، يجري تعليق الزمن، فأسئلة الدوام والزوال لا معنى لها، تماماً مثل ائتمان البحر زجاجة مغلقة.

وتنشأ مسألة خلافية عن قصة «الرسالة في الزجاجة المغلقة» باعتبارها وصفاً موجزاً لنيّات أدورنو وأعماله الحقيقية لا باعتبارها محاولة تستعين بالمجاز في فهم معنى التأملات التمهيدية المتفرقة. ويتضح هذا الخلاف على وجه الخصوص عندما يتعلق الأمر بتقييم رحلة معهد فرانكفورت ودور زعيمها الروحي في حقبة ما بعد المنفى، أي بعد عودتهم إلى وطنهم من الأطراف الهامشية الغامضة للمؤسسة الأكاديمية الأمريكية إلى بؤرة الضوء في الحياة الفكرية الألمانية والأوروبية فيما بعد، أي في الحقبة الوحيدة من حياة أدورنو عندما عُرض على المنظرين النقديين مواقع السلطة والموارد المادية التي سمحت لهم بتحويل أفضل ما تقدّمه نظريتهم إلى ممارسة. وكما قال أدورنو وهوركهايمر في منفاهما بأمريكا: «تاريخ الأديان القديمة والمدارس القديمة، مثل تاريخ الأحزاب والثورات الحديثة، يعلمنا أن ثمن البقاء هو المشاركة العملية، أي تحويل الأفكار إلى هيمنة». فكان هوركهايمر رئيس جامعة فرايبورغ، وأدورنو رئيس معهد فرانكفورت في ثوبه الجديد، وحينذاك جاءتهما الفرصة لإحداث ذلك التغيير.

وتؤكد بعض الدراسات الرصينة الحكم الذي أصدرته احتجاجات الطلاب الثائرين عام ١٩٦٨، وهي تجزم بأن أدورنو انسجم تماماً مع الوضع الجديد، وانشغل بالهيمنة وأدواتها الإدارية أكثر من انشغاله بإعادة تنقية الأفكار والحفاظ عليها. وتذهب الدراسات إلى أن أدورنو وهوركهايمر ذابا بكل سلاسة ومن دون تأنيب للضمير ولا تردد في «المؤسسة» (Establishment) (بصرف النظر عما تشير إليه تلك الكلمة التي يفرط الناس في استخدامها وإساءة استخدامها). وهذا يؤكّد، ولو عن غير قصد، التحذيرات المتكررة

التي وجّهها أدورنو في معرض حديثه عن الطاقة الاستيعابية للإدارة، أي مقدرتها على إعادة تشكيل أشد خصومها وفق نموذجها الخاص. ولكن ظهرت في الآونة الأخيرة رواية مختلفة تماماً لدور أدورنو وهوركهايمر في ألمانيا في حقبة ما بعد الحرب. وقد انعكس تأثير هذه الرواية بين طلاب أدورنو؛ فهي تسرد قصة أدورنو وهوركهايمر و«مسيرتهما الطويلة داخل المؤسسات»، وجهدهما المتقن المنسق المتسق لتوظيف سلطتهما ووجاهتهما المكتسبة الجديدة من أجل زعزعة المؤسسات الأكاديمية القائمة والبيئة الفكرية بوجه عام، بغية إخراجها من سباتها المحافظ، وتهيئتها لقبول الفكر النقدي، والترحيب بالمشروعات بعيدة المدى التي انطوت عليها النظرية النقدية.

يتّضح أن هذا الخلاف موضوع يختصّ المؤرخون بمناقشته وحلّه، أما أنا فأفتقر للأسف إلى القدرة على التصدي لهذا الخلاف والانحياز لأحد الطرفين. ولذا سأتناول مضمون الصورة المجازية التي تتحدّث عن «رسالة في زجاجة مغلقة»، أي مضمون النصيحة التي يمكن أن يستعيدها مفكرو جيلنا من كتابات أدورنو (علماً بأن جيلنا يعاصر العالم الذي تصوّره القصة الثانية)، علاوة على أهمية تلك النصيحة في التعامل مع التحديات والمهام التي يواجهها هذا الجيل ومفكروه.

دعوني أشير بداية إلى أن الاتهامَيْن اللذيْن كالهما كارل ماركس منذ قرنين لرأس المال (الإسراف والظلم) لم يفقدا صلتهما الوثيقة بالوضع الحاضر، فلم يتغير سوى نطاق الإسراف والظلم؛ إذ اتسع أثرهما ليشمل الكوكب بأسره. ومن ثَمّ فإن المهمة العظيمة التي تطمح إلى التحرر، ودفعت إلى تأسيس معهد فرانكفورت قبل أكثر من قرن مضى ورسم طريقه، لم تفقد صلتها الوثيقة بالواقع.

يستشهد ميشال دينينغ بقول لتيري إيغلتون في دراسة تاريخية حديثة عن «التحوّل الثقافي» في اهتمامات المفكّرين الأمريكيين والبريطانيين قائلاً: «إذا كان مفكرو اليسار في الثلاثينيات من القرن العشرين قد باعوا الثقافة بثمن بخس، فإن اليسار مابعد الحداثي استخفّ بقيمتها. لكن دينينغ يؤكد أن الاستجابة للاستخفاف بالقيمة لم تمثل العامل الأصلي المهم في «التحوّل

الثقافي»، وأن الاستجابة للمبالغة في القيمة لم تدفع إلى التحول الراهن للدراسات ما بعد الثقافية، بل إن اللحظة التاريخية للانقسام الثلاثي في الكوكب قد انتهت[٣٤] (وهي اللحظة التي جعلت ثقافة الدراسات الثقافية أمراً ممكناً). فالعالم هو الذي تغيّر، لقد انتهى عصر العالم الأول والعالم الثاني والعالم الثالث ليفسح الطريق أمام لحظة العولمة، وتبع ذلك إعادة تركيز الاهتمام البحثي والتحوّل النّظري المصاحِب له. إن تلك اللحظة الجديدة هي المسؤولة بأكبر قدر عن التحول الراهن للاهتمام من طرق إنتاج الشعوب (الأمم، والأعراق، والأجناس... إلخ)، وعن الابتعاد من نقد «الأجهزة الأيديولوجية للدولة» و«صناعات الثقافة» إلى رصد «بزوغ ثقافة عولمية»، وإلى الخطاب الجديد عن «الهجينية» و«الأعراق المختلطة» و«الشتات».

لكن دعوني أذكّركم بأن النخبة المتعلّمة (Knowledge Elite) المتجاوزة للأقطار، أي أولئك الذين يمثّلون طبقة صانعي العلاقات العامة والمتلاعبين بالرموز الاجتماعية في فضاء يتجاوز الحدود والأقطار، هم من يتصدّرون «العولمة»، وهم اختصار للإضعاف الحقيقي أو الوهمي، التدريجي الشديد، لأغلب الفروق الثابتة داخل الأقطار واستبدال الجماعات والجمعيات المحدّدة بوجودها القُطري لتحل محلها شبكات متصلة إلكترونياً لا تعتدّ بالفضاء المادي وتنفصل عن قبضة السلطة والسيادة القطرية. ولنتذكر مرة أخرى أن النخبة المتعلّمة، في المقام الأول والأخير، هي التي تشعر بأن وضعها «متجاوز للأقطار»، وأن ذلك الشعور الذي تعيد معالجته في فكرة «الثقافة العولمية»، و«التهجين» باعتباره تيارها المهيمن. وهذه صورة يستعصي على البشر الباقين الذين لا ينعمون بحركة هذه النخبة أن يقبلوا بها تصويراً عادلاً للواقع اليومي الذي يعيشونه.

لا شك في أن هذه لحظة فارقة، ولا سيما فيما يتعلّق بالمكانة الاجتماعية للنخبة المتعلّمة وطموحاتها ووظيفتها، فمهما تغيّرت الاهتمامات الثقافية في طريقها من كوكب «العوالم الثلاثة» إلى «لحظة العولمة»، فإن

(٣٤) انظر:
Michael Denning, *Culture in the Age of Three Worlds* (London; New York: Verso, 2004).

إعادة ترتيب اهتمامات دراسة الثقافة ليست شيئاً مفاجئاً، بل أُعدّت ومُهّدت جيداً قبل الإعلان عن مجيء العولمة، ويمكن رصدها في اليسار الجديد في حقبة الستينيات من القرن العشرين، عندما كان الاهتمام ينصبّ، كما يقول دينينغ في عبارته الموفّقة، «كيفية اختراع ماركسية من دون طبقة».

دعوني أضيف: ماركسية من دون فاعل تاريخي، ماركسية من دون أكثر المعتقدات الماركسية ماركسية، أي الاعتقاد بأن كل عصر تاريخي ينجب من يحمل شعلة تحوله الثوري. ولم تكن الطبقة العاملة هي الكيان الوحيد الذي أُسقط من الحسابات، باعتبارها رهاناً خاسراً، بل إن رحيلها ترك الخطاب العقلاني وحيداً مع «المثقف العام» الذي عُهد إليه من قبل مهمة تحديد قوى التغيير التاريخي وتنويرها وإرشادها، وهي مهمة لم يكن «المثقف الخاص» (الذي دعاه ميشال فوكو وأتباعه الكثيرون إلى أن يقوم مقامهم ويُغني عنهم) مستعداً للقيام بها ولم ينصحه أحد بالقيام بها. فالعهد بين «المثقفين» و«الشعب» الذي تصدّوا للارتقاء به والأخذ بيده إلى التاريخ، قد نُقض، أو نُقض من جانب واحد عندما أُعلن مطلع العصر الحديث. أما خلفاء «المثقفين» السابقين، أي النخبة المتعلّمة التي شاركت في اعتزال القانعين، فيتحرّكون الآن في عالم مختلف تمام الاختلاف لا يتداخل أبداً مع العوالم العديدة المختلفة التي تستقر فيها حياة «الشعب» وآفاقه (أو غيابها).

ولكن . . . ولكن . . .

جاء نقد ماركس للخسائر البشرية الباهظة التي تسبّب فيها رأس المال المتحرّر من القيود الأخلاقية والسياسية مطلع عصر بناء الأمة/ الدولة. وأما قبل ذلك، فكانت تبعيّة النشاط الاقتصادي للنطاق الواسع المتنوّع للحاجات البشرية والمعايير السائدة للأخلاق الكريمة والإنصاف، وكانت تُمارس على مستوى المجتمع المحلي، وكانت ترعاها مؤسسات محلّية مشابهة، مثل المجالس المحلية والضيعات والأبرشيات وجمعيات الحرفيين. وفي نهاية القرن الثامن عشر، كانت كافة عناصر هذا «النظام» الذي ستلتصق به صفة «القديم» عرضة لضغوط لم تستعدّ لها ولا تقدر على احتمالها. لقد كانت في حالة متقدّمة من التفسّخ، وفي عجز عن التحكم الفعّال. وفوق المستوى المحلّي ومؤسّساته العاجزة إلى حدّ كبير، ظهر فضاء اجتماعي جديد متجاوز

لحدود السلطات المحلية، ولم تكن هناك سلطة أخرى مستعدة ولا قادرة على تولّي الإشراف على أنماط العلاقات الإنسانية والإنصاف في المعاملات البشرية، فتحرّر النشاط الاقتصادي المعايير عدا القدرة على تحقيق الأرباح، ومن أي غرض سوى مضاعفة الأرباح. فكانت النتيجة المباشرة تتمثّل في فورة غير مسبوقة في إنتاج الثروة وتراكمها، لكنها كانت تتمثّل أيضاً في استقطاب عنيف حادّ لمستويات المعيشة، علاوة على زيادة كبيرة في معدّل «البشر المهدرين» (فائض بشري، وزائد عن الحاجة، لا وظيفة له، ولا ينعم برفقة أرباب حقوق الإنسان ولا الكرامة الإنسانية). ناهيك بزيادة سرعة الحط من قدر الطرق المعهودة لكسب الرزق وانقراضها فيما بعد، وقد صاحب كل ذلك تفكّك شديد سريع لشبكات الأمان المعهودة التي كانت تُنسج من الروابط والالتزامات والواجبات الإنسانية. إن تفكيك الآليات الاجتماعية للضبط المعياري وشلّ قدرتها على الفعل رحّب بهما أصحاب رؤوس الأموال باعتبارها انتصاراً للحرية على القيود «الرجعية» التي لا تدرك الجدوى الاقتصادية، وأما المتضرّرون من «التحوّل العظيم» فوجدوا في ذلك، في المقام الأول والأخير، فقداناً للأمن.

إن ما اعتبره ماركس (وليس ماركس وحده) إرهاصاً وبشارة بنظام مابعد رأسمالي، نظام يجعل الحرية ملكية عامة لا امتيازاً مقصوراً على فئة بعينها، وعلامة بازغة على تمرّد وشيك للجماهير المستغلّة على الشكل الرأسمالي الذي يسلب الحريات، يمكن أن نعتبره بعد تأمّل وتدبّر محاولة جادة ومستميتة، عاجزة وفاشلة، لصد التيار، وتدارك الأمر، وتلافيه قبل استفحاله. إنه يمثل علامات متفرقة على وجود مقاومة ضدّ الحرمان من الأمن الطبيعي، وضدّ عدم الاستقرار الجديد للوضع الاجتماعي وآفاق البقاء، وضدّ الإجلاء القسري من شبكة الروابط الإنسانية التي اعتادت أن تضمن حياة كريمة وفق المعايير المقبولة، وباختصار شديد إنه علامة على المقاومة ضدّ الضربة القاصمة المزدوجة التي يمثّلها تهديد البقاء والحرمان من الكرامة، فكانت حالة الاضطراب تستمدّ قوّتها واستمرارها من فقدان الأمن، ولم تكن حالة الاضطراب بين العمال وأصحاب العمل قفزة يائسة إلى الحرية.

إن الأمن المفقود والمفتقد أيما افتقاد هو ما ألهم استحداث النقابات

العمّالية ونموّها السريع، علاوة على الروابط التراحمية والجمعيات الاستهلاكية، وكان الوعد باستعادة الأمن المفقود بوسائل غير تقليدية هو ما دعم حق الأمة/ الدولة الناشئة في الشرعية والطاعة. وكانت المسيرة الطويلة المنتصرة للأمة/ الدولة الحديثة تضبطها البيانات الحسابية للمصنع؛ فكانت تحدّ من حريات تحقيق الأرباح الطليقة، وانتهى الأمر بتأسيس «الدولة الاجتماعية»، بمعنى التأمين الجمعي ضدّ المصائب التي تصيب الفرد أو الجماعة.

بيد أن ذلك الفصل من التاريخ طُويت صفحته، على الأقل في هذا الجزء [الغربي] من الكوكب الذي كُتبت فيه مشروعات التحرّر الموجودة في إرث أدورنو والموضوعة في زجاجات مغلقة. ففي العالم [الغربي]، انتهت صلاحية الأمة/ الدولة في معالجة المشكلات التي يولّدها الإنتاج القسري للنفايات واللامبالاة وانعدام الكرامة، تلك النزعة المزمنة والسمة البارزة لاقتصاد السوق الذي يديره رأس المال. فلقد انتقل رأس المال وأسواق السلع إلى فضاء مجتمعي متجاوز للحدود يعلو سيادة الأمم/ الدول، ويتجاوز مقدرتها على الإشراف وتحقيق التوازن وتخفيف الضغوط، وذلك بعدما صارت الأمم/ الدول في الطرف المتضرر من عولمة رأس المال، وغدت في وضع مشابه للوضع الذي كانت تشغله السلطات المحلية في بداية بناء الأمة/ الدولة. لقد جاء الدور الآن على الأمم/ الدول لتقف في قفص الاتهام، وتنهال عليها الاتهامات بفرض قيود رجعية عديمة الجدوى الاقتصادية على النشاط الاقتصادي، وبالخضوع أو الاستسلام إلى التخلّي عن حقوق التدخل السياسي كافة ومقاصده فيما يتعلق بالتدفق العام لرأس المال والسلع.

إن النتائج الاجتماعية لذلك التحرّر الثاني، هذه المرة على مستوى الكوكب، تتشابه على نحو مذهل مع تلك النتائج التي رُصدت على مستوى الأمم/ الدول قبل قرنين من الزمان، خلال الفترة التي كانت تفصل تحرر الاقتصاد من القيود الجماعية/ المحلية عن تقييده وإطار الضوابط الجديدة التي كانت تديرها وتراقبها المؤسسات السياسية للأمة/ الدولة. والمحصّلة النهائية للتحول الراهن («العولمة») من منظور غالبية كبيرة من أهل الكوكب، إنما هي بمثابة تدهور حادّ في ظروف حياتهم، والأهم أنها تمثّل قدوم حالة غير مألوفة من انعدام الأمن الوجودي، أو انعدام الأمن في شكل جديد غير

مألوف جُرّد من حصونه القديمة المعهودة وعلاجاتها المعتادة. ويصف بيير بورديو ذلك الوضع في لغة بليغة، مؤكداً أن الطرف المتضرر يرى في العولمة أحادية البعد المقتصرة على المكاسب الاقتصادية فقداناً للتحكّم في الحاضر، وعجزاً عن التنبّؤ بالمستقبل، وفشلاً في ابتكار وسائل السيطرة على المستقبل. والأهم أن ثمة دعوات إلى مزيد من الحرية، وتصويرها على أنها علاج كوني لأمراض الحاضر والمستقبل كافة، وثمة مطالبات بإزاحة، وإزالة، أية قيود باقية تعوق حركة المستفيدين من الحركة الدائمة. وهذه الدعوات والمطالبات هي أقرب إلى أيديولوجيا النخبة العولمية الناشئة، وهي تقع على آذان صم بين عدد كبير من أهل هذا الكوكب، وتتحوّل سريعاً إلى عائق أساس أمام الحوار الكوكبي المتعدد.

ربما يتساءل سائل عما سيفعله من يقرؤون رسالة أدورنو إذا وجدت طريقها إلى بحار الجنوب وسواحل أفريقيا جنوب الصحراء أو سواحل آسيا . . . هل سيفهمونها؟ وإذا فهموها، ألن يعتبروها إهانة جديدة، أو ربما نذيراً بتدبير العدو لعدوان جديد؟ هل بوسعهم، وهل لديهم الوقت والصبر، بأن يفصلوها عن الرسائل التي تبثّها كل يوم الأقمار الصناعية هناك، الرسائل التي يشير إليها أسامة السبلاني، وهو ناشر ومؤسس صحيفة عربية أمريكية، عندما قال في تشرين الأول/ أكتوبر عام ٢٠٠١ إن «الولايات المتحدة [الأقلية الثرية في الكوكب] فقدت حرب العلاقات العامة في العالم الإسلامي [الأغلبية المستضعفة في الكوكب] منذ زمن بعيد . . . ولو أنهم أتوا بالنبي محمد مسؤولاً عن العلاقات العامة، ما نجحوا في حربهم»[(٣٥)]. فالمتحدثون الرسميون باسم العالم الثري يشكّون دوماً من دون ملل ولا كلل في أنّهم «لا يستطيعون توصيل الرسالة»، وربما لن يقدروا على توصيلها، ذلك لأن الخصخصة والتفكيك الشامل الذي روَّجوه باسم تلك الرسالة «أنجب» كما تقول نعومي كلاين في عبارتها الجزلة، «جيوشاً من البشر المحجوبة عن العمل، جيوشاً من البشر لا حاجة إلى خدماتهم، جيوشاً من البشر مُحيت أساليب حياتهم باعتبارها

---

(٣٥) ورد في:

Sheldon Rampton and John Stauber, "Trading on Fear," *Guardian Weekend* (12 July 2003).

«متخلّفة»، جيوشاً من البشر لا تجد حاجاتها الأساسية»[٣٦].

كل هذه التغيّرات لا تثير مسألة المسؤولية الأخلاقية تجاه الأغلبية قليلة الحظ، بل إنها تفرض على «برنامج التحرر» تلاقياً جديداً غير مسبوق للقواعد الأخلاقية والاهتمامات بالبقاء، البقاء المشترك الموحّد لما سمّاه كانط «التوحيد الشامل للبشرية». فالظروف اللازمة لضمان البقاء الإنساني (أو على الأقل زيادة احتمالية بقائه) عادت لا تتجّزأ، ولا تقبل الحصر في المستوى القُطري. فبؤس الحاضر ومشكلاته الراهنة في أشكالها وألوانها المتعددة كافة لها جذور تمتدّ في سائر الكوكب، وتتطلّب حلولاً كوكبية (إن كان لهذه الحلول وجود أصلاً).

فما من جزيرة، مهما كانت كبيرة، ومهما ادّعت أنها قارة من القارات، يمكنها أن تطلب استقلالاً حقيقياً في كوكب شامل، ومن ثَمّ، فإن وسائل التحرر لا بد من أن تكون واضحة للبحّارة الذين يبحرون في بحار الكوكب كافة ومحيطاته حتى تتمكن من تحقيق أثر جذري. فإذا كان طلب التحرر الإنساني والدفاع عنه لا يمكن أن يتحققا بنجاح في بلد واحد، ولا في مجموعة من البلدان، في تجاهل ولامبالاة لما يحدث خارج حدودها الخاضعة لحراسة شديدة (من دون جدوى)، فلا جدوى من توجيه الرسالة إلى جمهور بعينه دون غيره. ولكن الواقع أن ذلك هو ما يحدث، لا لأن الرسالة تبقى في طيّ الكتمان بعيداً من قرّاء آخرين محتَمَلين (فلا رسالة يمكن أن تظل في طيّ الكتمان طويلاً في كوكب تتقاطع فيه طرق المعلومات السريعة)، بل لأنها تتجاهل الواقع الجديد. فمع أن الانتصار العالمي الذي حقّقته طرق الحياة الحديثة يعني أن الرغبة في وضع برنامج ربما صارت الآن ظاهرة كلية كوكبية، فإن القضايا التي تلح في طلب مكان كبير في ذلك البرنامج ما زالت قضايا قطرية محلية كما كان الحال من قبل (بل وربما أكثر من ذي قبل)، تماماً مثل عواقب العولمة.

فمع أن أهل الكوكب جميعاً، إذا جاز التعبير، في مركب واحد فيما يتعلق بإمكانات بقائهم، (فلا خيار لهم إلا الإبحار معاً أو الغرق معاً)، فإن

---

(٣٦) Naomi Klein, *Fences and Windows: Dispatches from the Front Lines of the Globalization Debate,* edited by Debra Ann Levy (New York: Flamingo, 2002), p. xxi.

مهامهم الآنية ومساراتهم المفضّلة تختلف تمام الاختلاف، مما يجعل أفعالهم ودوافعهم تتنافر وتتعارض أيما تنافر وتعارض، فتخلف عداوات في عصر يحتّم التضامن.

لم تفقد وصية تيودور أدورنو بريقها وصلتها الوثيقة بالواقع الحاضر؛ فمهمة الفكر النقدي «ليست حفظ الماضي، بل استعادة آمال الماضي». لكن الصلة الوثيقة المستمرة لتلك الوصية بالواقع الحاضر تحتم على الفكر النقدي مراجعة مستمرة حتى يبقى أهلاً للمهمة التي يقوم بها. فلا بد من أن نضع في بؤرة المراجعة الأمل في إحداث توازن بين الحرية والأمن، فهما الشرطان المتعارضان المهمّان اللذان لا غنى عنهما في مجتمع الرحابة الإنسانية، ومن بين آمال الماضي التي لا بد من استعادتها على الفور، تلك الآمال التي حُفظت في كتاب كانط عن **فكرة عن تاريخ كُلي من منظور كوزموبوليتاني** ليحتلّ عن جدارة مكانة أمل الأمل: أمل يجعل كل الأمل ممكناً.

ويكفي أن ننظر حول الكوكب لندرك الصعاب التي تنتظرنا وعلوّ الجبل الذي لا بد من أن نصعده في نضالنا.

لكننا مسلحون بسلاح اللغة (وهذه إما نعمة أو نقمة)، إننا مسلحون بكلمة «لا»، سلاح النفي والرفض الذي يرتقي بنا نحن البشر فوق الحواس المادية، ويفصل المظهر عن الحقيقة، إننا مسلحون كذلك بصيغة الفعل في زمن المستقبل، صيغة تدفعنا إلى ما وراء اللحظة الحاضرة المباشرة، فنحن البشر لا يمكننا التوقّف عن تصور الطريقة التي يمكن أن تختلف بها الأشياء عما هي عليه. إننا لا يمكن أن نرضى بما هو كائن لأنّنا لا يمكننا أن نستوعب ما هو كائن من دون الوصول إلى ما ورائه. فنحن نطرح أسئلة عن الكينونة تتطلب تفسيراً واعتذاراً، إننا نتوقع أن تتغير الأمور، ونعزم على تغييرها، الأمور الصغيرة والأمور الكبيرة على حدّ سواء.

إننا مسلحون بمعرفة الخير والشر (وهذه نعمة ونقمة)، فنحن البشر نُحاكَم ونُحاكِم، على ما حدث وما فعلنا أو امتنعنا عن فعله، إننا نضع كلمة «ينبغي» على منصة الحكم، ونضع «الواقع» في قفص الاتهام. إننا نحمل معنا الحَكَم العدل («الضمير» في لغتنا السائدة) أينما ذهبنا ومهما فعلنا.

ونحن نؤمن أن ملكة الحكم دالّة، فهي تملك القوة على تغييرنا والعالم من حولنا، إلى الأفضل، أو على الأقل إلى وضع أقل شراً.

فإذا كان الماء ينتج عن تفاعل الأكسجين والهيدروجين، فإنّ الأمل يُولد متى التقى الخيال والحس الأخلاقي، وهنا تحضرني مقولة إرنست بلوخ الشهيرة «إن الإنسان قبل أن يكون إنساناً يفكر، فإنه إنسان يأمل». وليس من الصعب أن نستشف أن إيمانويل ليڤيناس ذهب إلى الرأي نفسه عندما أكّد أن الأخلاق جاءت قبل الأنطولوجيا. فما دام العالم الخارجي لا بد من أن يثبت براءته في محكمة الأخلاق وليس العكس، فإنّ الأمل لا يعترف بسلطة «الواقع القائم وحده»، ولا يضطر إلى الاعتراف بها، بل إن الواقع هو الذي لا بد من أن يذكر السبب الذي جعله يفشل في أن يرقى إلى مستوى الأخلاق الكريمة التي وضعها الأمل.

إن رسم خرائط اليوتوبيا التي صاحبت ميلاد العصر الحديث جاء بيسر وسهولة إلى من رسموها؛ فلم يفعلوا شيئاً سوى ملأ الفراغات أو إعادة طلاء الأجزاء القبيحة في شبكة الفضاء العام الذي كان حضوره واقعاً لا يمثّل أي معضلة بطبيعة الحال. فاليوتوبيات، أي صور الحياة السعيدة، كانت اجتماعية في واقع الأمر لأن معنى كلمة «اجتماعي» لم تكن محلّ شكّ قط، فلم تكن حينذاك «القضية الخلافية الأصيلة» كما صارت في عصرنا، إثر الانقلاب الليبرالي الجديد، فهوية منفّذ المخطّط وقائد التحوّل لم تكن مشكلة، سواء أكان الطاغية أو الجمهورية، الملك أو الشعب. فقد كان المنقذ والقائد ثابتيْن في موضعهما يترقّبان التنوير وإشارة البدء. ولا عجب في أن اليوتوبيا الاجتماعية أو العامة هي التي سقطت باعتبارها الخسارة الأولى للتغيير المثير الذي شهده المجال العام هذه الأيام.

فاليوتوبيا، مثل كل شيء آخر يشغل مكاناً آمناً في ذلك الفضاء العام، صارت لعبة وفريسة للخيّالة والصائدين والقناصين المتفرقين من غير رفيق. صارت اليوتوبيا إحدى الغنائم العديدة التي ظفر بها المجال الخاص بغزوه المجال العام وضمّه إليه. فانقسمت الرؤية الاجتماعية الكبرى إلى كثرة متعددة من حقائب السفر الخاصة المتشابهة للغاية من دون أن يجمع بينها جامع أبداً. فكل حقيبة صنعت من أجل إرضاء المستهلك، وهي، مثل كل

المتع الاستهلاكية، تستهدف المتعة الفردية الوحيدة تماماً حتى وإن كان الأفراد يتلذّذون بها وهم في صحبة آخرين.

فهل من الممكن أن يصبح المجال العام مرة أخرى مكاناً للمشاركة الدائمة لا اللقاءات العابرة العارضة؟ ومجالاً للحوار والنقاش والمواجهة والاتفاق؟ نعم ولا. فإذا كان المجال العام يعني المجال العام الذي تلتفّ حوله المؤسسات الممثّلة للأمة/ الدولة وترعاه (كما كان الحال عبر أغلبية مراحل التاريخ الحديث)، فإن الإجابة المحتملة هي النفي. فهذا المسرح العام جُرِّد من أغلبية أصوله وأدواته التي ساعدته على إخراج المسرحيات التي عُرضت في الماضي، وحتى لو سلمت المعدّات القديمة، فهي لن تكفي لخدمة الإنتاج المسرحي الذي يزداد تعقيداً وشمولاً، ويضم ملايين الشخصيات، وبلايين الممثلين والمتفرّجين، فتلك المسارح العامة التي شُيدت في الأصل من أجل الأغراض السياسية للأمة/ الدولة ما زالت غارقة في نزعتها المحلية، في حين أن الدراما المعاصرة صارت تشمل البشرية بأسرها، صارت دراما عولمية تملأ العالم ضجيجاً وصياحاً. وأما الإجابة بالإيجاب، لنكن صادقين، فتتطلب فضاءاً عاماً عولمياً جديداً، إنها تتطلّب سياسة كوكبية حقيقية (وليس مجرد سياسة «عالمية») ومسرحاً كوكبياً ملائماً، إنها تتطلّب مسؤولية كوكبية حقة، إنها تتطلب اعترافاً بأننا جميعاً على هذا الكوكب نعتمد على بعضنا البعض من أجل حاضرنا ومستقبلنا، وأن ما نفعله ونعجز عن فعله لا يمكن ألا يبالي بمصير الآخرين، وأننا جميعاً لا يمكن أن نلجأ إلى مأوى خاص بمنأى عن العواصف التي ربما تضرب أي جزء من الكرة الأرضية.

إن منطق المسؤولية الكوكبية يستهدف، بالأساس، وعلى الأقل، مواجهة مباشرة للمشكلات المتولّدة على مستوى الكرة الأرضية. إنه يصدر عن الافتراض بأنّ الحلول الدائمة الناجعة حقاً للمشكلات الكوكبية لا يمكن إيجادها ولا تفعيلها إلا من خلال إعادة دراسة وإصلاح شبكة التفاعلات العولمية وعلاقات الاعتماد المتبادل العولمي. فلا ينصبّ اهتمامه على المزايا والعيوب القُطرية التي أسفرت عنها التحوّلات الاعتباطية المتقلّبة للقوى الاقتصادية العولمية، بل لا بد من البحث عن بيئة عولمية جديدة لا تتّسم بها مسارات المبادرات الاقتصادية في أي مكان على الكوكب بسرعة

التقلّب ولا تحكمها المكاسب اللحظيّة وحدها، من دون اهتمام بالآثار الجانبية و«الأضرار التابعة»، ومن دون اعتبار للأبعاد الاجتماعية الخاصة بتوازن التكلفة والنتيجة. خلاصة القول، يهدف ذلك المنطق، كما يقول هابرماس، إلى طرح «سياسة يمكنها أن تُجاري الأسواق العالمية»[٣٧].

نحن نشعر، ونخمّن، ولدينا ظنون حول ما لا مناص من فعله، لكننا لا نستطيع أن نعرف الشكل ولا الصورة التي سيأخذها، ومع ذلك، فإننا على يقين بأن الشكل لن يكون مألوفاً، بل سيكون مختلفاً عن كل شيء اعتدناه.

---

(٣٧) Jürgen Habermas, *The Postnational Constellation: Political Essays,* translated, edited, and with an introduction by Max Pensky (London: Polity, 2001), p. 109.

المراجع

Books

Acuff, Dan S. and Robert H. Reiher. *What Kids Buy and Why?: The Psychology of Marketing to Kids*. New York: Free Press, 1997.

Adorno, Theodor W. *Critical Models: Interventions and Catchwords*. Translated and with a Preface by Henry W. Pickford. New York: Columbia University Press, 1998. (European Perspectives)

_______. *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*. Edited by J. M. Bernstein; translated by Wes Blomster. London: Routledge, 1991.

_______. *Minima Moralia; Reflections from Damaged Life*. Translated from the German by E. F. N. Jephcott. London: Verso, 1974.

_______ and Max Horkheimer. *Dialectic of Enlightenment*. Translated by John Cumming. London; New York: Verso, 1979.

_______ and Walter Benjamin. *The Complete Correspondence, 1928-1940*. Edited by Henri Lonitz; translated by Nicholas Walker. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

Aeschylus. *The Oresteian Trilogy*. London: Penguin, 1959.

Benedict, Anderson. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 2006.

Anderson, Priscilla. *Young Children's Rights: Exploring Beliefs, Attitudes, Principles, and Practice*. London; New York: Jessica Kingsley Publishers, 2000. (Children in Charge; 10)

Arendt, Hannah. *La Crise de la culture*. Paris: Gallimard, 1968.

_______. *Man in Dark Times*. New York: Harcourt Brace, 1983.

Attali, Jacques. *Chemins de sagesse: Traité du labyrinth*. Paris: Fayard, 1996.

Barrer, Partick. *(Tout) l'art contemporain est-il mal?*. Paris: Fauvre, 2000.

Baudrillard, Jean. *La Pensée radical*. Paris: Sens and Tonka, 2001.

_______. *Power Inferno*. Paris: Galilée, 2002.

Bauman, Zygmunt. *Life in Fragments: Essays in Post Modern Morality*. Oxford: Blackwell, 1995.

_______. *Liquid Fear*. Cambridge: Polity Perss, 2006.

_______. *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell, 1993.

_______. *Wasted Lives: Modernity and Its Outcasts*. London: Polity, 2004.

_______ and David Lyon. *Liquid Surveillance: A Conversation*. Cambridge: Polity Perss, 2012.

Bourdieu, Pierre. *Contre-feux: Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*. Paris: Raison d'Agir, 1998.

Calvino, Italo. *Le Città invisible*. Translated from the Italian by William Weaver. New York: Vintage, 1997.

Chambers, Nicky, Craig Simmons and Mathis Wackernagel. *Sharing Nature's Interest: Ecological Footprint as Indicator of Sustainability*. New York: Earthscan, 2000.

Debord, Guy. *The Society of the Spectacle*. Detroit: Black and Red, 1970.

Denning, Michael. *Culture in the Age of Three Worlds*. London; New York: Verso, 2004.

Dilorenzo, Thomas J. *How Capitalism Saved America: The Untold History of our Country, from Pilgrims to the Present*. New York: Crown Forum, 2004.

Dufour, Dany-Robert. *L'Art de réduire les têtes: Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalism total*. Paris: Denoël, 2003.

Feuchtwanger, L. *Odysseus and the Swine, and Other Stories*. Translated by Barrows Mussey. London: Hutchinson, 1949.

Fisher, Andy. *Radical Ecopsychology: Psychology in the Service of Life*. Foreword by David Abram. Albany, NY: State University of New York Press, 2003. (SUNY Series in Radical Social and Political Theory)

Formbrun, Charles J., Noel M. Tichy, and Mary A. Devanna. *Strategic Human Resources Management*. New York: John Weley, 1984.

Gay, Peter. *The Enlightenment: An Interpretation*. London: Wildwood House, 1973. 2 vols.

Vol. 1: *The Rise of Modern Paganism*.

Vol. 2: *Science of Freedom*.

Girourx, Henry A. *The Abandoned Generation: Democracy beyond the Culture of Fear Democracy beyond the Culture of Fear*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

_______ and Susan Searls Giroux. *Take Back Higher Education: Race, Youth, and the Crisis of Democracy in the Post-Civil Rights Era*. London: Palgrave Macmillan, 2004.

Goffman, Erving. *The Persentation of the Self in Everyday Life*. London: Penguin, 1990.

Guignon, Charles. *On Being Authentic*. London: Routledge, 2004.

Habermas, Jürgen. *The Postnational Constellation: Political Essays*. Translated, edited, and with an introduction by Max Pensky. London: Polity, 2001.

Hall, Peter. *Cities in Civilization: Culture, Innovation and Urban Order*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1998.

Klein, Naomi. *Fences and Windows: Dispatches from the Front Lines of the Globalization Debate*. Edited by Debra Ann Levy. New York: Flamingo, 2002.

________. *No Logo*. London: HarperCollins/Flamingo, 2001.

Kołakowski, Leszek. *Freedom, Frame, Lying and Betrayal: Essays in Everyday Life*. London: Penguim, 1999.

Kooning, Willem de. *Ecrits et propos*. Trad. de l'anglais par Christian Bounay, de l'italien par Marie-Dominique Nobécourt et du néerlandais par Dirk van Leeuwen. Paris: Editions de l'Ensb-a, 1992.

Lefebvre, Henri. *Critique of Everyday life*. Translated by John Moore. London: Verso, 1991.

________. *The Production of Space*. Translated by Donald Nicholson Smith. Oxford: Blackwell, 1991.

Lyotard, Jean François. *The Inhuman: Reflections on Time*. Translated by Geffery Bennington and Rachel Bowlby. London: Polity, 1991.

McNeal, James *U. The Kid's Market: Myths and Realities*. Ithaca, NY: Paramount Market, 1999.

Michaud, Yves. *L'Art l'état gazeux: Essai sur le triomphe de l'esthétique*. Paris: Stock, 2003.

Miłosz, Czesław. *Szukanie ojczyzny*. Kraków: Zank, 1992.

Morgan, Lewis H. *Ancient Society: or, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. New York: H. Holt, 1878.

Mosse, George L. *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1990.

Perec, Georges. *Life: A User's Manual*. Translated by David Bellos. London: Collins Harvill, 1988.

Piore, Michael J. and Charles F. Sabel. *The Second Industrial Divide: Possibilities for Prosperity*. New York: Basic Books, 1974.

Reader, John. *Cities*. London: Heinemann, 2004.

Risenzweig, Franz. *Understanding the Sick and the Healty: A View of the World, Man and God*. With a New Introduction by Hilary Putnam; translated by Nahum Glatzer. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999

Rorty, Richard. *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Harvard: Harvard University Press, 1997.

________. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Perss, 1991.

________. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Blackwell, 1980.

________. *Philosphy and Social Hope*. London: Penguin, 1999.

Sacks, Oliver W. *Migraine, Evolution of a Common Disorder*. With a foreword by William Gooddy. London: Pan Books, 1981.

Seabrook, Jeremy. *Consuming Cultures: Globalization and Local Lives*. Oxford: New Internationalist, 2004.

Sennet, Richard. *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism.* New York: W.W. Norton and Company, 1998.

Shilling, Chris. *The Body and Social Theory.* London: Sage, 1993.

Stasiuk, Andrzej. *Tekturowy Samolot.* Wolowiec: Wydawnictwo Czarne, 2002.

Surette, Ray. *Media' Crime and Criminal Justice: Images, Realities, and Policies.* Pacific Grove, CA: Brooks/Cole Publishing Co.,1992.

Szahaj, Andrzej. *E Pluribus Unum?: Dilemmas of Multiculturalism and Political Correctness.* Kraków: Universitas, 2004.

Turner, Bryan S. *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology.* London; New York: Routledge, 1992.

Urry, John. *Consuming Places.* New York: Routledge, 1995.

Von Mises, Ludwig. *Human Action: A Treatise on Economics.* Scholar's ed. Auburn, Ala: Ludwig Von Mises Institute, 1998.

Wackernage, Mathis and William Rees. *Our Ecological Footprint: Reducing Human Impact on Earth.* Gabriola Island, BC New Society Publishers, 1996.

Zuckerman, Moshe (ed.). *Theodor W. Adorno: Philosoph des beschadigten Lebens.* Göttlingen: Wallstein Verlag, 2004.

Periodicals

Abrahams, Charlotte. «Sunflower Sermon: How to Do Florals.» *Guardian Weekend:* 25 October 2003.

Adams, Jo [et al.]. «21 Ways to be Better in 2004.» *Observer Magazine:* 4 January 2004.

Adatto, Kiku. «Selling out Childhood.» *Hedgehog Review*: vol. 5, no. 2, Summer 2003.

Altheide, David L. «Mass Media, Crime, and the Discourse of Fear.» *Hedgehog Review*: vol. 5, no. 3, Fall 2003.

Barton, Laura. «Flight from Relaity.» *Guardian Weekend*: 16 August 2003.

Bauman, Zygmunt. «Morality without Ethics.» *Theory, Culture and Society:* vol. 11, no. 4, November 1994.

Borg, Carmel and Peter Mayo. «Diluted Wine in New Bottles: The Key Messages of Memorandum on Lifelong Learning.» *Lifelong Learning in Europe* (LlinE): vol. 9, no. 1 ,2004.

Bowcott, Owen. «Make-up and Marketing: Welcome to the World of Ten-Year-Old Girl.» *Guardian:* 8/9/2004.

Cartner-Morley, Jess. «How to Wear Clothes.» *Guardian Weekend*: 17 January 2004.

Cavanaugh, William T. «Sins of Omission: What «Religion and Violence» Arguments Ignore.» *Hedgehog Revieg: Critical Reflections on Contemporary Culture:* vol. 6, no. 1, Spring 2004.

«Childcare Rises to 25 Percent of Income.» *Guardian*: 26/1/2004.

Cook, Daniel Thomas. «Beyond Either/Or.» *Journal of* Consumer Culture: vol. 4, no. 2, July 2004.

Curry, Hazel. «Irritable Skin Syndrome.» *Guardian Weekend*: 9 October 2004.

Davis, Joseph E. «The Commodofication of Self.» *Hedgehog Review*: vol. 5, no. 2, Summer 2003.

De Angelis, Tori. «Consumerism and its Discontents.» *Monitor on Psychology*: vol. 35, no. 6, June 2004.

Diken, Bülent and Carsten Bagge Laustsen. «Security, Terror and Bare Life.» *Space and Culture*: vol. 5, no. 3, August 2002.

Ellen, Barbara. «Bored, Dirty, Exhausted: Who Ever Said There Was Anything Mummy about being Mummy?.» *Observer Magazine:* 7 March 2004.

Ellin, Nan. «Fear and City Building.» *Hedgehog Review:* vol. 5, no. 3, Fall 2003.

«Fear Itself.» *Hedgehog Review:* vol. 5, no. 3, Fall 2003.

Girard, René. «Violence and Religion: Cause or Effect?.» *Hedgehog Review: Critical Reflections on Contemporary Culture:* vol. 6, no. 1, Spring 2004.

Girourx, Henry A. and Susan Searls Giroux. «Take Back Higher Education: Toward a Democratic Commons.» *Tikkun:* vol. 18, no. 6, November-December 2003.

«Grace under Pressure.» *Observer Magazine:* 30 November 2003.

Graham, Stephen. «Postmodern City: Towards an Urban Geopolitics.» *City:* vol. 8, no. 2 ,2004.

Grossberg, Lawrence. «Why Does Neo-liberalism Hate Kids.» *Review of Education/Pedagogy and Cultural Studies:* vol. 23, no. 2, 2001.

Henley, John. «France Sets Targets for Expelling Migrants.» *Guardian:* 28/10/2003.

Hill, Amelia. «You Thought Children Would Make You Happy?: Not Really - Just Poorer.» *Observer:* 16 November 2003.

Honigsbaum, Mark. «Don't You Want Me a Baby?.» *Observer Magazine:* 8 February 2004.

«Hot-Cold-Hot: Terror Alert Left America Uncertain.» *International Herald Tribune:* 5/8/2004.

Langer, Berl. «The Business of Branded Enchantment Ambivalence and Disjuncture in the Global Children's Culture Industry. » *Journal of Consumer Culture:* vol. 4, no. 2, 2004.

Manning, Jonathan. «Racism in Three Dimensions: South African Architecture and the Ideology of White Superioirty.» *Social Identities:* vol. 10, no. 4, 2004.

McCarthy, Thomas. «Private Irony and Pubic Rorty's New Pragmatism.» *Critical Inquiry*: no. 16, Winter 1990.

Moilanen, Raili. «HRD and Learning- for Whose Well Being?.» Lifelong Learning in Europe (LlinE): vol. 9, no. 1, 2004.

Observer Magazine: 3 October 2004; 4 July 2004; 29 August 2004.

Picer, Kate. «Love is the Drug.» *Observer Magazine:* 9 May 2004.

Rampton, Sheldon and John Stauber. «Trading on Fear.» *Guardian Weekend:* 12 July 2003.

Rychen, Dominique Simone. «Lifelong Learning- but Learning for What?.» *Lifelong Learning in Europe* (LlinE): vol. 9, no. 1, 2004.

Schor, Juliet B. «The Commodification of Childhood: Tales from the Advertising Front Lines.» *Hedgehog Review:* vol. 5, no. 2, Summer 2003.

Seabrook, Jeremy. «Powder Keg in the Slums.» *Guardian:* 1/9/2004.

Shore, Keane. «Survival of the Poorest: Urban Migration and Food Security in Namibia.» *IDRC Bulletin:* 22 December 2000.

Van Donkersgoed, Elbert. «Collateral Damage from Globalization.» *Corner Post:* 24 May 2002.

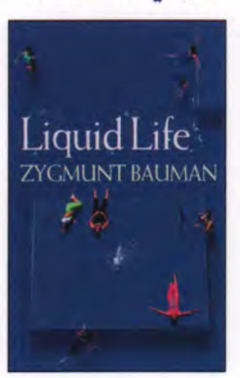
Vidal, John. «Beyond the City Limits.» *Guardian* (Online Supplement): 9/9/2004.

Wojciechowski, Jacek. «Studia podyplomowe.» *Forum Akademicke*: vol. 5, 2004.



هذا الكتاب

الحياة السائلة



إن كتاب **الحياة السائلة** هو نص شارح، يقوم بتنزيل الإطار الكلّي للحداثة السائلة على ما نعيشه في زمن السيولة في دائرة اليومي والشخصي. يفصّل زيجمونت باومان، في هذا الكتاب، تجلّيات الحداثة في أحوالنا اليوميّة، في خياراتنا الحياتيّة... وفي مشاعرنا... ورؤيتنا لما يمرّ بنا من أزمات. هذا الكتاب هو كتاب عن العيش في عالم حديث سائل، إنه كتاب عن حصار الفرد من قبل كل الأحوال التي تمنّيه بالحريّة.. حيث تهبط المعاني في ظل الحياة السائلة من سموّها لتسكن دائرة السوق وتغدو سلعاً.

ينتقل باومان بعدها ليخبرنا أنه «لا يمكن للإنجازات الفرديّة في المجتمع الحديث السائل أن تكتسب صلابة الأشياء الدائمة، ذلك لأن المزيّة تتحول في لمح البصر إلى عيب... وأن تجارب الماضي لا يمكن أن تستوعب ما يطرأ على الظروف من تغيّرات غير متوقعة... وأن الحياة السائلة حياة محفوفة بالمخاطر يحياها المرء في حالة من اللّايقين الدائم».

والحل برأي باومان يكمن في تقوية التماسك الاجتماعي، وخلق وعي اجتماعي وأهداف للمسؤوليّة الاجتماعيّة، فالخروج من التقوقع لا يكون إلّا بإحياء المجال العام ومهارات التفاعل مع الآخرين والنقاش والتفاهم المتبادل والتعامل مع الصراعات الحتميّة في كل حياة مشتركة لأنها هي محكّ الإنسانيّة. كما ينبّه إلى ضرورة البحث عن المعنى ثم بناء التضامن والوعي المشترك باعتباره شرطاً للتغلّب على الخوف والخفّة.

الثمن: ٨ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-122-6
9 786144 311226

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بيروت - القاهرة - الدار البيضاء
المكتب الرئيسي - بيروت
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ - ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com